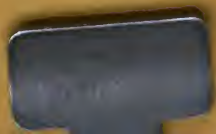
EDIPO

E LA

MITOLOGIA COMPARATA

Di
Domenico Comparetti

EDIPO

E LA

MITOLOGIA COMPARATA

EDIPO

E LA

MITOLOGIA COMPARATA

SAGGIO CRITICO

DI

DOMENICO COMPARETTI

PROFESSORE NELLA R. UNIVERSITÀ DI PISA

PISA

TIPOGRAFIA NISTRI

1867

AD

ENRICO BRUNN

IN SEGNO

DI GRATA AMICIZIA

....καί πού τι καὶ βροτῶν φάτιν ὑπὲρ τὸν
ἀλαθῆ λόγον
δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι.
Pind. *Ol.* I, 28.

Lo stato quasi nascente in cui trovansi i più antichi miti vedici, il modo ingenuo con cui essi rivelano il proprio significato, l'essere essi sicuramente anteriori alle varie migrazioni degli ârii son fatti importantissimi che giustamente e con certi risultati ha posto a partito la scienza odierna. Quando un mito di qualche popolo indo-europeo può ravvicinarsi, particolarmente mediante la filologia comparata per l'etimologia dei nomi, ad un antico mito vedico, quasi sempre la principal conseguenza che se ne ottiene si è di conoscerne il significato e l'origine primitiva. Uno dei miti che più frequentemente incontransi negl'inni del Rigveda e che nel modo accennato han già soddisfatto

a parecchi di questi tentativi di ravvicinamento o di confronto, servendo a spiegare l'origine ed il significato di molti miti indo-europei rimasti per lo innanzi oscuri, è quello della lotta fra Indra e Vritra. In esso trovasi simboleggiato nel modo il più chiaro il conflitto del principio della luce, considerato come fecondatore, col principio della siccità e della sterilità, ravvisato sia nella nuvola ampia e nera che rinserra nei suoi fianchi il temporale, sia in un mostro che s' intende siasi impadronito delle nubi, impedendo ad esse di spandere sulla terra la loro rugiada benefica. Il nome che più spesso porta il mostro nel Rig-veda è *Vala (Bala)* o *Vritra (Vṛtra)* che vuol dire *colui che involge* e vuol dire anche *nuvola*, spesso però è chiamato anche *Ahi* (il serpente, il drago), *Namuci* (colui che non discioglie, non libera) ec.. Le divine donne delle acque *(âpas)*, le vacche *(gâvas)* celesti che danno alla terra il latte prezioso delle piogge, le nuvole insomma che con bene intesa riconoscenza trovansi nei vedas decorate dei titoli di madri, spose, genitrici *(mâtaras, patnyas, janayas)* rapite da Vritra divengono *Dâsapatnîs* (spose del nemico) di *Devapatnîs* (spose del Dio, cioè d' Indra) ch' erano innanzi. In una caverna tenebrosa (la nuvola ampia e nera che sopra abbiam detto) egli le tiene nascoste e la terra langue inaridita. Ma Indra, il Signore della forza *(Çacîpati)*, corroborato da triplice pozione del Soma, della santa bevanda,

si accinge alla lotta; con impeto furioso egli agita la sua barba di oro (la fiamma del fulmine), e tutto rintrona il cielo e tutta fin nelle più salde sue montagne la terra si scuote. E fulmine sopra fulmine piomba sulla caverna di Vritra o sulla nera nuvola che rinserra il temporale, finchè vinta finalmente dalla sfolgorata possa che le squarcia il fianco, libero manda fuori il torrente delle acque fecondatrici. Allora tutti gli dei innalzano un canto di gloria a Indra uccisore di Vritra *(vritrahan)* liberatore delle *Dàsapatnis* che ridivengono *Devapatnìs*.

Questa vittoria allegorica, ma di una allegoria, come si vede, assai trasparente, trovasi cantata od accennata in moltissimi inni del Rig-veda, e tanto si prese abitudine a considerarla come la vittoria per eccellenza che l'aggettivo *vritrahan* finì coll'essere adoperato in senso generale di *vittorioso*. Io poi non ho fatto quì che riunire i tratti principali del mito scegliendo quelli che meglio servono a caratterizzarlo. Inutile dire che le varianti sono numerose. Siccome però esse non influiscono gran fatto sulla natura del mito che riman sempre la stessa, sarebbe stato del tutto fuori del mio scopo il quì riferirle.

Questa lotta di cui frequente menzione ricorre nel Rig-veda trova numerosi riscontri nelle mitologie dei popoli indo-europei. È questo mito uno di quelli dei quali essi serbarono memoria a pre-

ferenza, quantunque, secondo è legge nella vita dei miti, nello scendere così per li rami della stirpe âria esso andasse gradatamente allontanandosi dallo stato in cui si trova nel Rig-veda dove lo sorprendiamo quasi al suo nascere, e giungesse a consolidarsi in forme numerose e diverse nelle quali, senza gli efficaci mezzi della scienza odierna, difficilmente si ravviserebbero le tracce del primitivo esser loro. Il popolo greco fra gli altri ne offre moltissime quali sono i miti di Bellerofonte e la Chimera, di Perseo e la Gorgone, di Apollo e Pitone ed altri simili relativi a divinità od eroi solari, fra i quali però uno dei più notevoli è Ercole, nel mito di cui noi troviamo riprodotto e ripetuto questo mito vedico in molti modi diversi. Ercole ed Ortro (Vṛtra), Ercole e Gerione, Ercole ed il Leon Nemeo, Ercole e Cerbero ec. son tutti una cosa con Indra e Vritra. Un mito non greco da aggiungersi a questa lista è pur quello di Ercole e Caco, nel quale già da tempo il Rosen e il Kuhn [1] riconobbero un antichissimo mito del Lazio corrispondente anch'esso al nostro mito vedico. Questa loro idea venne il sig. Bréal a confermare con una sua nuova osservazione in un articolo di poche righe [2], il quale non era che il precursore di un

[1] Haupt's *Zeitschrift* VI, p. 119.
[2] Kuhn's *Zeitschrift* X, p. 319.

libro [1] in cui egli svolgendo con riflessioni proprie il concetto del prof. Kuhn sul mito di Ercole e Caco, a porre maggiormente in evidenza la cosa, diede contezza delle varie forme che presso i popoli indo-europei venne prendendo il mito di Indra e Vritra. Non contento di ciò egli volle far cosa che fosse totalmente nuova, tentando di confrontare lo stesso mito vedico con un qualche mito non ancora per tal guisa studiato, e credette che a ciò potesse prestarsi il racconto di Edipo nel quale a lui parve di scorgere una forma del mito di Indra e Vritra, sbiadita bensì, ma pure, mediante una analisi alquanto accurata, abbastanza riconoscibile. Questa idea fu da lui sviluppata in uno scritto pubblicato dapprima nella *Revue archéologique*, e poscia stampato a parte [2]. Di questo io intendo qui ragionare, e comincio subito riferendo per qual modo l'autore sostenga la sua opinione.

I.

Il sig. Bréal considera l'episodio della Sfinge come il fatto principale nel mito di Edipo, e riconosce Vritra nella Sfinge, il sole o Indra in Edipo. Il nome della Sfinge (colei che stringe) corrisponde,

[1] *Hercule et Cacus étude de mythologie comparée par* Michel Bréal, Paris 1863.

[2] *Le Mythe d'Oedipe* par Michel Bréal, Paris 1863.

secondo lui, assai bene, quanto al significato, al nome di Vritra. Il monte su di cui la Sfinge si trova si spiega rammentando come nell'antico linguaggio degli ârii l'istesso vocabolo con cui si indicava la *nuvola* significasse anche *montagna*. Quanto alla forma che alla Sfinge viene attribuita, essa non ha in sè nulla che non si ritrovi in altri mostri della famiglia a cui la Sfinge appartiene, quali sono Tifone e l'Echidna; mostri che anch'essi corrispondono al Vritra dei vedas. Quanto all'enimma che la Sfinge propone, esso non è altro se non il romore del tuono. « *La Sfinge pronunzia delle* « *parole che gli uomini non possono comprende-* « *re:* con un qualche proverbio di questo genere il « popolo alludeva al romore misterioso del tuono « che la Sfinge, personificazione della nube, faceva « udire ». Quindi venne a dirsi che la Sfinge proponeva enimmi, e conseguentemente colui che avea trionfato di essa doveva esser colui che ne aveva inteso il linguaggio, che aveva sciolto l'enimma da essa proposto. Ma la leggenda, com'è ben noto, racconta che l'enimma fosse precisamente: *qual'è l'animale che la mattina ha quattro piedi, due a mezzodì, e tre la sera?* Perchè mai si credette che fosse appunto questo l'enimma proposto ad Edipo dalla Sfinge? Il sig. B. risponde che questo enimma dovett' essere certamente uno di quelli che più frequenti correvano per la bocca del popolo greco, e che fu attribuito alla Sfinge vinta da Edi-

po, perchè nel nome stesso di Edipo il popolo greco credette riconoscere un composto risultante da un verbo che significa *sapere* ed un sostantivo che significa *piede*. Quindi Edipo divenne l'uomo che *sapeva* la soluzione dell'enimma dei *piedi*, cioè dell'enimma surriferito.

La spiegazione che dà il sig. B. del mito di Edipo non si limita alla vittoria di Edipo sulla Sfinge, ma si estende anche al resto. Secondo lui la lotta fra Indra e Vritra ritrovasi in questo mito sotto doppia forma, in Edipo che vince la Sfinge ed in Edipo che uccide Laio. A tal uopo egli osserva che uno dei nomi del mostro vedico è *dasyu*, e che appunto *Laios* non è altro se non la forma greca di quel nome istesso. Quindi Edipo uccisore di Laio è la stessa cosa che Edipo vincitore della Sfinge, la stessa che Indra uccisore di Vritra. Ma, secondo la leggenda, Edipo dopo ucciso Laio, si marita con Giocasta vedova di lui; e quì il sig. B. scorge chiaramente le *dâsapatnîs* che liberate divengono *devapatnîs*, e crede che la più antica tradizione parlasse non di una sola, ma di più mogli di Laio divenute mogli di Edipo. Nella grande siccità poi che, a tenore della leggenda, fece seguito alle nozze di Edipo con Giocasta egli vede senz'alcun dubbio la natural conseguenza di questo matrimonio del sole colle nubi.

Quando Edipo ebbe saputo che quella ch' ei considerava come sua moglie era sua madre e che

l'uomo da lui ucciso era suo padre, si strappò gli occhi. Questa parte del mito viene spiegata dal sig. B. notando come negl'idiomi primitivi la stessa parola che esprime l'oscuramento esprima anche la cecità. Quindi *Edipo è acciecato* non fu dapprima che una espressione colla quale il popolo indicava che il sole era scomparso, era tramontato. E con ciò si connette il nome stesso di Edipo che significa *il piegonfio* e si riferisce, secondo pensa il sig. B., all'aumento apparente del volume del sole quando sul tramonto si appressa all'orizzonte.

Finalmente nella leggenda troviamo Antigone che accompagna nell'esilio Edipo vecchio e cieco. Il sig. B. trova la spiegazione di ciò nel nome stesso di 'Αντι-γόνη, ed in questo episodio ravvisa quella luce che illumina il cielo dalla parte opposta al sole quando tramonta.

E queste sono le parti del mito di Edipo che il sig. B. considera come primitive e come provenienti da antiche espressioni relative a fenomeni naturali. Il resto appartiene, secondo lui, ad un tempo posteriore, in cui la leggenda fu ridotta quale ora la conosciamo, introducendovi il parricidio e l'incesto, e facendo a tal uopo di Laio il padre e di Giocasta la madre di Edipo; e così pure s'introdusse l'idea della fatalità e gli oracoli, dando per tal modo al racconto una portata morale e religiosa. Su di ciò lavorarono poi i poeti drammatici.

Tale è, secondo il sig. B., l'origine e la storia del mito di Edipo, ed i lettori forse troveranno con me che taluni dei ravvicinamenti da lui fatti sono assai ingegnosi. Se essi convincano o no, se le ragioni addotte sian tali da dimostrare il suo assunto è ciò che ora ci studieremo di vedere esaminando ogni cosa partitamente. Prima di tutto però rammentiamo ai lettori che il lavoro del sig. B. non deve esser considerato che come un tentativo, e che se risulterà non essere esso un tentativo fortunato non c'è da farne un addebito all'autore, poichè se si dice che chi cerca trova, ciò non vuol dire che cercando si debba trovar subito, e, particolarmente nel campo della scienza, il cercare è sempre un merito anche quando non si abbia la fortuna di trovare. Or dunque veniamo a noi.

II.

Abbiamo detto che l'episodio della Sfinge vien considerato dal sig. B. come la parte principale del mito di Edipo. Certo, quando si abbia in mente la spiegazione ch'egli assegna a questo, è innegabile che il fatto della Sfinge debba considerarsi come precipuo fra gli altri, in quanto è quello che ci presenta il solo essere soprannaturale che figuri nel mito, e più di ogni altro si presta a quella spiegazione. Se però noi consideriamo quel fatto relativamente al mito stesso, ognun vede ch'esso

è ben lungi dal tenere un posto principale. Infatti il vero nucleo del mito di Edipo sta in ciò, che questi uccide un uomo senza sapere che quest'uomo è suo padre e sposa una donna ignorando ch'essa è sua madre. Per ispiegare come mai Edipo giungesse a sposar Giocasta c'è l'episodio della Sfinge, secondo il quale la mano della regina vedova sarebbe stata promessa a chi vincesse il mostro che appunto Edipo ebbe la disgrazia di vincere. È chiaro che potrebbe trattarsi di un mostro qualsivoglia invece della Sfinge o di una qualsivoglia altra prodezza per la quale fosse promesso quel premio, senza che la parte essenziale del racconto rimanesse alterata pur menomamente. Tutti sanno come nei racconti di tutti i popoli e di tutte le età figurino spessissimo regine o figlie di re poste così a concorso, e la Grecia stessa ne offre molti esempi notissimi, come Atalanta, Ippodamia ec. Talvolta questi racconti non presentano altre varianti che quella appunto delle prove che si fan subire ai pretendenti. Spessissimo uno stesso mostro figura in una moltitudine di racconti di tal genere, diversi fra loro, ed ai quali esso sicuramente preesisteva, come per esempio accade dell'Orco nei racconti italiani, del Drakos nei racconti neogreci ed albanesi, ec. Quindi io credo che si potrebbe ragionevolmente chiedere se l'idea della Sfinge preesistesse o no al mito di Edipo, e se in questo l'episodio della Sfinge ci sia sempre stato e non

possa considerarsi come aggiunto, o sostituito ad un altro. Non mi pare che queste domande possano essere del tutto indifferenti per la spiegazione da darsi del mito. Tanto più poi credo che il sig. B. avrebbe dovuto pensarvi e cercar di rispondervi, che, quasi a farlo a posta, i due più antichi monumenti della letteratura greca, le poesie Omeriche e le Esiodee, se non avversano, certamente non favoriscono quant' egli ammette senza ombra di dubbio. Infatti nell'Odissea (XI, 271 segg.) trovansi riassunte in pochi versi le disgraziate avventure di Edipo, ma della Sfinge non si fa parola. Nelle poesie Esiodee poi che sarebbero autorevolissime in fatto di leggenda Tebana, come quelle che sono di origine Beote, si parla della Sfinge e si mostra di conoscere anche Edipo, ma di costui, che vien nominato nelle Opere e i Giorni, non si dice nulla quando si parla di quella nella Teogonia. Il che è tanto più singolare che la menzione della Sfinge ricorre nella Teogonia in un catalogo genealogico di mostri, dei quali è detto pure chi fosse che li vinse, mentre della Sfinge ciò si tace. Non voglio già esser precipitoso nel tirar conseguenze da fatti negativi come questi, ma dico che se tutto ciò non mostra evidentemente che l'episodio della Sfinge non esisteva nel racconto ai tempi Omerici ed Esiodei, pur nondimeno dovrebbe dar da pensare a chi intenda prender le mosse da questo episodio per farsi a spiegare tutto il mito di Edi-

po ([1]) Ma il sig. B. di ciò non ha tenuto conto veruno, nè pare abbia pur menomamente sospettato che su di questo potesse muoversi questione. Con vera maraviglia poi io l'ho veduto passar sopra a fatti assai rilevanti senza accennarli neppur di volo, senza curarsi di far suo pro di quelli che forse gli sarebbero stati favorevoli o di dare una spiegazione di altri che parrebbero opporsi alla sua idea. Già molti eruditi quali sono Forchhammer, Welcker ed altri, scrissero sulla natura simbolica della Sfinge, e le opinioni sono diversissime. Il sig. B. poteva benissimo, come ha fatto, passar sotto silenzio queste varie opinioni e proporne una nuova, ma porre del tutto fuori della questione moltissimi dati sui quali queste opinioni si fondano, è cosa ch'io non veggo per qual cagione dovesse o potesse farsi da lui. Così, per esempio, i seguenti monumenti che han dato luogo a questioni non per anco risolte ([2]) avrebber potuto meritare l'attenzione del sig. B.:

([1]) Preller nella sua recensione dello scritto di Iaep sulla Sfinge ha espresso ricisamente il parere che questa sia anteriore al racconto di Edipo: « Weiterhin wurde sie dann in die Sage von Oedipus verflochten ». *Iahrb. f. Philol. u. Paed.* vol. 80 (1858) p. 539.

([2]) V. Iahn, *Archäologische Beiträge* p. 112 seg. Welcker, *Alte Denkmäler* III, p. 72 segg. e Stephani, *Nimbus und Strahlenkranz* (Mém. de l'Acad. de S. Petersbourg, VI série T. IX), il quale, contro Welcker ed altri, nega alla Sfinge qualsivoglia significato siderale.

Un vaso illustrato da Braun, da Gerhard e da Welcker, sul quale da un lato vedesi rappresentata la Sfinge con raggi sul capo, mentre dall'altro lato vedesi rappresentato il sorger del sole.

Un vaso di Sommavilla su di cui vedesi rappresentato Bellerofonte da un lato e la Sfinge fra due satiri dall' altro.

Un' anfora di Nola su di cui è rappresentato Atlante col mondo sulle spalle e la Sfinge dinanzi a sè. Non senza ragione Welcker paragona questo vaso con un altro (vaso d'Archemoro) sul quale si vede Atlante col mondo sulle spalle ed il sole dinanzi a sè.

Una gemma (Guattani) sulla quale vedesi rappresentata la Sfinge con sopra tre stelle e la luna.

Le monete di Chio sulle quali figura la Sfinge accompagnata da simboli solari, talvolta da Apollo stesso.

L' elmo della Minerva di Fidia su di cui sappiamo che figurava la Sfinge insieme ai grifi.

Un marmo citato da Winckelmann in cui vedesi la Sfinge che ha fra le zampe un piccolo Giove.

Tutti questi monumenti ed altri [1] presentano la Sfinge indipendentemente dal mito di Edipo. Il sig. B. non ne dice una parola, come non dice una parola di tutti quei monumenti assai numerosi, nei

[1] Vedili descritti da Overbeck, *Gallerie heroischer Bildwerke der alten Kunst,* p. 15—62.

quali la Sfinge figura in rapporto con Edipo o coi Tebani. Io non ignoro ch' egli è mal prevenuto contro l'uso dei monumenti figurati nelle indagini mitologiche, e so anche perchè. Ma la sua osservazione che « chi studia la mitologia secondo « i monumenti figurati è condotto naturalmente al « simbolismo, poichè solo col simbolismo la pietra « esprime le idee (1) » è una di quelle che sono troppo generali perchè possano essere totalmente vere. Gli antichi monumenti figurati non sempre hanno per iscopo di rappresentare un' idea, ma spessissimo rappresentano semplicemente un fatto immaginario o reale. Del resto anche quando le antiche rappresentanze mitologiche stanno meramente a rivestire un' idea, ciò non autorizza il mitologo a trascurarle, poichè esse possono esser fondate su fatti mitologici che non ci tramandano i monumenti letterari dei quali possiamo disporre, e che gli antichi artisti conoscevano sia dalla tradizione popolare, sia da monumenti letterari andati perduti per noi. Quindi è che il mitologo non può fare a meno di tenerne conto, quantunque debba usare certe cautele nel servirsene, e l'istesso sig. B. ce ne offre l'esempio in quello stesso libro in cui egli ha posto il principio surriferito (2). Quì però

(1) *Hercule et Cacus*, p. 29.

(2) *Hercule et Cacus*, p. 71, dove confessa che i vasi greci costituiscono un poetico e fedele commento della mitologia, e se ne vale a proposito del mito di Ercole e Gerione.

mi affretto a dichiarare che potrebbe benissimo la Sfinge avere il significato che le assegna il sig. B. quand' anche la dimostrazione ch' egli ne dà non sia completa, e quand'anche la Sfinge stesse da sè, e fosse in origine affatto indipendente dal mito di Edipo. Anzi dirò di più che se la spiegazione che dà il sig. B. così della Sfinge come di Edipo è veramente tale da potersene chiamar soddisfatti, da ciò stesso si potrebbe conchiudere che Edipo e la Sfinge sorsero l' un coll' altro fin dal principio. In tal caso forse si potrebbe anche dire che, vista l' evidenza della cosa, il sig. B. ha omesso di tener conto di certi dati perchè trascurabili, lasciando all' acume del lettore l' indovinare come fossero tali o come non si opponessero alla spiegazione data. Veniamo dunque ad esaminare parte a parte gli argomenti e i confronti ch' egli adduce in prova, per vedere se veramente questa spiegazione possa considerarsi come tanto soddisfacente.

III.

Esiodo nella Teogonia pone la Sfinge in quella generazione di mostri di cui Tifone è il principal rappresentante, e la dice figlia di Orthros e della Chimera. Questo dato serve al sig. B. come di punto di partenza, e come un primo indizio che gli addita la spiegazione da darsi al mito di Edipo.

Infatti che cosa rappresentino Tifone, Orthros, la Chimera ec. già si sa, ed il sig. B., senza ripetere le cose dette su di ciò da altri e da lui stesso, rimanda al suo studio su Ercole e Caco, in cui ne ha trattato diffusamente. Dunque, soggiunge, se la Sfinge appartiene a questa generazione di mostri, ciò ci conduce a pensare che Edipo sia un eroe dello stesso carattere di Giove, Apollo, Ercole ec., insomma una personificazione della luce. Certo questo ragionamento del sig. B. reggerebbe assai bene se non ci fosse un difetto ben grave, un difetto di logica. Che Esiodo abbia voluto riporre la Sfinge in quella famiglia di mostri a capo di cui sta Tifone, mostra forse davvero che essa debba riconoscere una comune origine con questi? Ci sono talune autorità che si credono veramente autorevoli soltanto allora quando ciò torna comodo. Quando le genealogie Esiodee non si trovano d'accordo colla spiegazione che si vuole assegnare ad un mito, allora si sa bene come liberarsene. Si dice che quelle genealogie sono l'opera di una scuola teologica, la quale così le ha accomodate in un' epoca in cui i miti avean già perduto la loro forma ed il loro significato primitivo, in cui molte parti dell'antica tradizione erano sbiadite e perdute affatto e più d' un elemento estraneo si era già introdotto nel mondo mitologico dei greci, e che quindi non c' è da fidarsene, essendo esse assai spesso arbitrarie ed in manifesta contradizione con

sè stesse o con altre tradizioni a noi note d'altronde. Così p. es., nel caso nostro, se chiediamo a Schömann perchè Esiodo assegnasse alla Sfinge quella genealogia, ci risponderà che non ne sa nulla e che probabilmente Esiodo stesso non ne sapeva gran cosa più di lui (¹).

Quando però quelle genealogie fan comodo, allora tutte le buone ragioni di dubitarne si dimenticano e si passano prudentemente sotto silenzio. Eppure a me par chiaro che quand'anche la Sfinge non avesse nulla che fare col Vritra vedico e quindi coi Tifone ec., e fosse, il che non è impossibile, un essere mitologico tolto in presto da un popolo non ârio (²), ciò non impedirebbe nè punto nè poco che potesse figurare in quel luogo delle genealogie Esiodee. Ma, dice il sig. B., la Sfinge non ha nella sua struttura nulla che non si ritrovi nell'uno o nell'altro individuo di quella famiglia. Sia pure,

(¹) « *Hesiodus... vix, opinor, ipse si ab inferis excitari* « *posset, confidenter responderet* ». *Opuscula* II, p. 193.

(²) Senza voler sostenere, ciò che oggi generalmente non si ammette, che la Sfinge greca sia una cosa con le Sfingi d'Egitto, rettifico quanto dice il sig. B. in una nota intorno a ciò. È vero che le Sfingi greche hanno sempre attributi femminili, non è vero però che le Sfingi egizie abbiano sempre attributi maschili. Sfingi egizie con attributi femminili conobbero gli antichi e si trovan tuttora, e gli antichi come i moderni scrittori le considerano come le più antiche.

ma ciò in fondo non dimostra altro se non la ragione probabile per cui si potè credere di dover collocare la Sfinge in quella famiglia, nella quale del resto c'è un così ricco assortimento di strane composizioni, e di membra d'ogni animale, che non è davvero da maravigliare se anche i componenti della Sfinge vi si ritrovano. Nè poi la Sfinge può del tutto confondersi coi mostri fra i quali la ripone la Teogonia. Conforme han posto in chiaro Brunn, Jahn ed altri [1], essa, visto il modo come viene rappresentata dagli antichi scrittori e nei monumenti figurati, appartiene più specialmente a quella classe a cui appartengono le Arpie, le Sirene ec. È un mostro che rapisce e dilania, e, come il Cerbero di Dante, graffia, scuoia e squatra. Scopo delle sue mire crudeli sono i giovani uomini. Fidia fra gli ornati del trono del suo Giove Olimpico rappresentò, come sappiamo da Pausania (V, 11, 2), *i figli dei Tebani rapiti dalle Sfingi,* ed è sicuramente in grazia di questa special natura della Sfinge, che un poeta greco chiamò con tal nome le cortigiane [2]. Se, come il sig. B. crede sicuro, ed io con altri non credo impossibile, il

(1) Brunn nel *Bullettino dell' istit. di corrisp. archeol.* 1853, pag. 69-75; Jahn *Archäol. Beitr.* p. 115 seg.; Overbeck, *Gallerie* etc. p. 15; Preller, *Jahn's Jahrb.* vol. 80, p. 538.

(2) V. Ateneo XIII, 558.

significato di questo nome si trova nel verbo greco *σφίγγω*, questo significato può, alla meglio, porsi d'accordo colla natura rapitrice e dilaniatrice di quel mostro. Quando però il sig. B. asserisce che questo significato si accorda perfettamente con quello che è proprio del nome di Vritra (colui che involge), a me pare ch' ei si contenti di un confronto fatto un poco troppo all' ingrosso. So bene ch' egli potrebbe citarmi qualche passo di scrittore attico in cui il verbo *σφίγγω* viene adoperato in un senso simile a quello di *involgere*, ma sicuramente ciò non potrebbe dirsi di quell' epoca a cui risale il nome della Sfinge, poichè quanto più s' indietreggia verso l' antichità tanto più il significato di quel verbo si avvicina esclusivamente a quell' idea appunto per cui *stringere* si distingue da *involgere*, vale a dire il *premere* fortemente. Quindi è che questo verbo da etimologi autorevoli fu ravvicinato al *figere* dei latini, confronto a cui anche meglio si presta il nome stesso *Sfinge* di cui la forma più antica non è Σφίγξ ma Φίξ, conforme l' abbiamo in Esiodo. Da ciò mi sembra risulti chiaramente che, anche ammessa come incontestabile l' etimologia assegnata a questo nome, l' analogia di significato che vi trova il sig. B. col nome del mostro vedico, non è incontrovertibile.

La Sfinge è mandata a Tebe da Hera, ed il sig. B. riconosce in ciò una delle caratteristiche del

mito di Ercole, nel quale i mostri da Ercole combattuti sono mandati contro di lui dalla stessa dea dell'atmosfera. Egli non si è rammentato però che secondo altre versioni il mostro è mandato da Bacco o da Aide, e che quanto ad Hera, è detto di essa che fece venire la Sfinge a Tebe *dalle più remote regioni dell'Etiopia* (1); dalla qual notizia taluni hanno voluto dedurre che la Sfinge fosse uno di quegli esseri favolosi che s'introdussero nella mitologia greca dal di fuori. Ponendo poi anche tutto ciò da parte, non vediamo come il sig. B., il quale considera come di data e di origine posteriore l'idea della fatalità che domina nella leggenda di Edipo, possa considerare come primitiva la parte che in essa è assegnata ad Hera o ad un'altra divinità qualunque. È noto che la divinità manda, secondo la leggenda, quel mostro a Tebe per punire il ratto del giovane Crisippo, commesso da Laio. Questo, che non appartiene certamente alla forma più antica della leggenda, si considerò come il male primigenio, la πρώταρχος ἄτη, che provocando l'ira divina fu cagione di quel tremendo ἀλάστωρ vindice genio di mali, a cui ad una certa epoca, e principalmente per opera dei tragici (2), si riferiscono le lagrimevoli e fatali avventure dei Labdacidi, in quella guisa come nel banchetto di Atreo si trovò

(1) *Schol. Eurip. Phoeniss., 1760.*
(2) V. Nitsch, *die Sagenpoesie der Griechen*, p. 517 seg.

il primo germe dell'ἀλάστωρ e dell' imponente ciclo di delitti fatali che resero celebre la tragica stirpe dei Pelopidi. È chiaro adunque che considerare nel mito di Edipo l' idea della fatalità come posteriore e lo sdegno di Hera come primitivo è una contraddizione.

Quanto alla montagna su di cui siede la Sfinge, la giustissima osservazione del sig. B. intorno all' identità di nome che in sanscrito, e, avrebbe potuto aggiungere, in altre lingue (¹), hanno nube e monte, non si può applicare a darne spiegazione se non quando da buoni argomenti risulti che veramente la Sfinge è la stessa cosa che Vritra. Da quanto abbiamo veduto fino ad ora ciò non mi par che risulti; andiamo però innanzi.

La caratteristica per cui la Sfinge essenzialmente si distingue da tutti gli altri mostri che figurano nel mondo mitologico dei greci è l' enimma ch'essa propone. Abbiam veduto quale spiegazione ne dà il sig. B., ed io confesso che mentre l'ho trovata assai ingegnosa, pure non l'ho letta senza una certa sorpresa. Infatti, a dir vero, io non mi aspettava ch' egli volesse considerare questa caratteristica come primitiva, e credeva ch' ei verrebbe a dire che, nella più antica forma della leggenda, Edipo uccideva senz' altro il mostro desolatore, e la storiella dell' enimma fosse aggiunta più tardi. Se

(¹) Cf. Iusti in *Orient und Occident* II, pag. 62.

questo avesse voluto sostenere, forse avrebbe potuto anche trovar qualche appoggio nei monumenti e negli scrittori antichi [1], ma egli ciò non ha voluto fare e, incoraggiato dalla analogia delle virtù fatidiche attribuite a qualche altro mostro simbolico, ha prescelto incontrar di fronte la difficoltà. L'ha superata? mi rincresce dover dire che credo di no. Anche ammettendo per un momento che i greci primitivi chiamassero Sfinge la nube che rinserra il temporale e che esprimessero il romore misterioso del tuono dicendo: *la Sfinge pronunzia parole che gli uomini non possono comprendere,* qual relazione è fra l'uccider la Sfinge ed il capire quel ch'essa dice? Basta forse capire che significa il tuono, che cos'è il tuono, perchè si squarci il fianco delle nubi e le acque scaturiscano? Basta forse per vincere e prostrare un nemico il capire quel ch'ei dice? Nella ipotesi del sig. B. bisognerebbe ammettere che così pensassero quei buoni antichi, i quali però per quanto si voglia credere avessero il cervello grosso e fossero poco sottili ragionatori, non so figurarmeli così totalmente privi di buon senso.

Anche dello speciale enimma che alla Sfinge

[1] V. Overbeck, *Gallerie* etc. p. 18 seg.; Preller in *Iahrbücher für Phil. u. Paed.* vol. 80, (1859) pag. 537. Nessuno scrittore greco anteriore ai tragici parla dell'enimma della Sfinge.

viene attribuito, il sig. B., come vedemmo, ha voluto darci una spiegazione. Neppur di questa però, nonostante tutta la buona volontà, mi è riuscito di contentarmi. Certo, il principio su di cui essa si fonda è incontrastabile. Che moltissime leggende siano nate dall' etimologia assegnata ad un nome, è cosa su di cui non cade dubbio, e possono citarsene esempi numerosi e convincentissimi. Però questi esempi stessi dimostrano, ed è anche per sè naturale, che generalmente nelle leggende etimologiche allato ad esse rimane in vita l' etimologia in grazia di cui le son nate. Così vediamo avvenire in quella relativa alla nascita di Afrodite, agli accorgimenti di Prometeo ed altre moltissime. Può dirsi lo stesso di Edipo relativamente all'*enimma de' piedi?* Il sig. B. dice di sì, e sostiene che appunto quella etimologia del nome di Edipo per cui, a quanto ei crede, fu attribuito alla Sfinge quell' enimma, era volgare presso il popolo greco. Di questa opinione furono anche altri, ed il sig. B., come questi altri, si fonda su di un passo dell'*Edipo Re* (v. 393) di Sofocle, nel quale Edipo chiama sè stesso l' *Edipo che sa nulla*. Questo passo dal sig. B. come dagli altri, è stato malissimo inteso. Che ivi il nome di Edipo si contrapponga al non sapere, è cosa indubitata; che però vi si trovi un accenno ad una volgare etimologia di quel nome, ciò è che a mio credere il sig. B. e gli altri hanno avuto torto di pensare. In

quel passo non si tratta nè punto nè poco di una etimologia ma di un semplice giuoco di parole, di un *calembour*, fondato sulla somiglianza che è fra la voce *οἶδα*, e le due prime sillabe del nome Οἰδίπους. Di siffatti giuochi di parole che oggi sarebbero di cattivo gusto, se ne incontrano assai spesso nei tragici greci e se essi talvolta, come per es. nel caso di Prometeo presso Eschilo (v. 85), si combinano con una etimologia comunemente assegnata al nome, sarebbe assurdo sostenere che lo stesso debba ritenersi ogni volta che se ne incontrano. Così per es. nell'Ajace dello stesso Sofocle (v. 430) noi troviamo che quell'eroe, deplorando i suoi mali, ne riconosce il segno fin nel suo nome Αἴας in cui vede l'esclamazione di dolore *αἰαῖ*. Nell'Agamennone di Eschilo (v. 681-689) il coro se la prende con Elena che, come di molti uomini e della città di Troja, fu pure rovina di molte navi, e questo trova indicato anche nel nome di essa, nel quale riconosce il verbo *ἑλεῖν*, e *ναῦς*. Chi mai vorrebbe credere che queste siano etimologie, o fossero ritenute per tali? Del resto, se a qualcuno rimanesse ombra di dubbio, Sofocle stesso nello stesso *Edipo Re* (v. 1036) ci dà nel modo il più chiaro e netto l'etimologia comunemente assegnata dagli antichi al nome di Edipo, dicendo che questi fu così chiamato *(il piègonfio)* per essere stato trovato coi piedi trafitti e gonfi dal pastore che lo raccolse bambino; e che questa fosse l'etimologia

dagli antichi comunemente assegnata a quel nome lo confermano numerosi passi di altri antichi scrittori [1].

Qui siamo arrivati ad un punto in cui possiamo dire che la parte principale del lavoro del sig. B. è stata da noi minutamente esaminata. Argomenti diretti per dimostrare che Edipo sia un eroe di significato solare fino ad ora non ne abbiam trovati. Indirettamente vorrebbe egli provar ciò, mostrando come la Sfinge corrisponda al Vritra vedico. I lettori che hanno avuto la pazienza di seguirmi fin quì potran giudicare se veramente possa credersi ch'egli abbia raggiunto questo suo intento. Ora andiamo innanzi e vediamo se il sig. B. sia stato più fortunato nello spiegare le altre parti del mito.

IV.

Abbiamo detto com' egli nello scontro fra Edipo e Laio vegga un' altra forma che nello stesso mito corrisponde al conflitto fra Indra e Vritra. Anche quì nessun argomento diretto vien da lui recato in

[1] Welcker (*Ep. Cycl.* II, p. 320) cita i seguenti: Euripid. *Phoen.* 17; Aristof. *Ran.* 1192 (οἰδῶν τὼ πόδε); Apollod. III, 6; Seneca, *Oedip.* 357; Hygin. 66; Pausan. X, 5, 2. Il frammento però di Eschilo che Welcker riferisce al difetto di Edipo e crede appartenga al *Laio* di quel tragico, è da Hermann emendato e riferito al *Filottete* del medesimo. V. *Opusc.* III, p. 139, VII, p. 193 seg.

prova del rapporto fra Edipo e Indra. Solo indirettamente ei vuol provar ciò ponendo in chiaro come in Laio debba riconoscersi Vritra. Principale ed unico appoggio di questa sua opinione è il nome stesso di Laio nel quale ei crede riconoscere il nome *dasyu*, con cui nei vedas Vritra suol essere qualificato. Questo nome *dasyu*, dic'egli, vuol dir *nemico*, e deriva dalla stessa radice da cui deriva *dâsa* che vuol dire *schiavo*. In greco noi troviamo le voci δάιος nemico, e δάος schiavo (cf. il *Davus* dei comici latini), la prima delle quali corrisponde a *dasyu* l'altra a *dâsa*. Inoltre per un cambiamento del *d* in *l*, di cui, dic'egli, si hanno altri esempj in greco, δάος si è cambiato in λαός, che vuol dire *popolo, moltitudine*, ma che in origine voleva dire *schiavo*. Come δάος è divenuto λαός, così δάιος è divenuto λάιος, e quindi Laio non è altro che l'equivalente del *dasyu* vedico. Su tutto questo piccolo edificio costruito dal sig. B. per arrivare da Laio a *dasyu* noi abbiamo parecchie osservazioni da fare. Notiamo in primo luogo che la distinzione ch'ei fa quanto al significato tra *dasyu* e *dâsa* è inesatta, poichè il significato di nemico conviene a *dâsa* non meno che a *dasyu*. Propriamente questi due vocaboli indicano in origine così l'uno che l'altro in modo generale quegli esseri mitici di natura nemica agli uomini e agli Dei, coi quali Indra o Agni viene a conflitto. Così Vritra, Çambara ec. sono designati col nome di *dasyu* e di *dâsa* egualmente.

L'uno e l'altro vocabolo, ma principalmente *dasyu*, è applicato, come contrapposto di *ârya*, a popoli non ârii, o ad una classe di ârii dispregiata e ridotta a vile condizione [1]: il significato di *nemico domato*, di *schiavo* si fissò in modo più speciale nel vocabolo *dâsa*. Che ambedue i vocaboli abbiano radice comune è opinione anche di Lassen, il quale però crede che per *dasyu* non meno che per *dâsa* il significato originario fosse quello di *servo*. Benfey invece è d'avviso che *dâsa* non derivi già dalla rad. *das* ma dalla rad. *dam* (mansuefare, domare) dalla quale deriva pure il greco δμώς. Bopp lo fa derivare dalla rad. *dâs*, dare.

Quanto a Δάος cominceremo dal notare essere tanto inesatto il dire che questa voce significa *schiavo* quanto lo sarebbe il dire la stessa cosa pel *Davus* dei comici latini. Non v'ha esempio in cui essa abbia quel significato, ed Esichio a cui si appella il sig. B. non dice altro se non che Δάος è nome da schiavi, talvolta anche da liberi, e che fu pure introdotto nella comedia. Può essere che in origine, prima di divenir nome proprio, avesse il significato di schiavo, ma può anche non essere. La derivazione poi di λαός da δάος trova una seria difficoltà in quel cambiamento del *d* in *l* che al sig.

(1) Cf. il dizionario di Pietroburgo s. l. v. *dasyu;* Lassen *Ind. Alterthumsk.* I. pag. 525, 821; Muir, *Original sanskr. texts*, I. pag. 177. segg.

B. pare naturalissimo e che pur non è tale. Per provare la possibilità *nel greco* di un cambiamento siffatto non possono certamente valere gli esempi addotti da lui dopo Max Müller ([1]). Una falsa apparenza induceva in errore questo chiaro linguista quando ravvicinava μελετάω e *meditari* verbi che hanno radici affatto diverse ([2]). Gli esempi δάκρυ = *lacruma* (ant. *dacruma*), 'Οδυσσεύς = *Ulyxes*, *dingua* (ant. lat.) = *lingua* non provano quel cambiamento che pel latino, e che avesse luogo in questa lingua nessuno ne dubita. Schleicher ([3]) però che nota questo cambiamento pel latino, non fa altrettanto pel greco, e Curtius ([4]) dice che in greco esso è « inaudito ». Bopp ([5]) e Christ ([6]) non hanno potuto citarne che esempi prettamente congetturali.

Venendo finalmente al nome di Laio osserviamo in primo luogo che l'identità di δάιος, δήιος con *dasyu* è ben lungi dall'esser quel fatto chiaro e positivo che sembra credere il sig. B. Più comune e più verosimile è l'opinione che riporta δάιος, come δαΐς, a δαίω di cui la rad. corrisponde alla

([1]) Kuhn's *Zeitschrift*, V, p. 152.

([2]) Vedi Curtius *Grundz. d. Gr. Et.* pp. 297, 219, 280. (2.ª ediz.).

([3]) *Compendium* etc. I, p. 198.

([4]) *Grundz. d. Gr. Et.* pag. 325.

([5]) *Vergl. Gramm.* I. p. 15 (2.ª ediz.).

([6]) *Grundz. d. Gr. Lautlehre* pag. 116.

rad. sk. *du* [1]. Fra δάιος poi e λάιος s' interpone la stessa difficoltà che abbiamo incontrato fra δάος e λαός. Il prof. Pott [2] ha già fatto notare che λάιος proviene da λαός, in quella stessa guisa che δήμ-ιος da δῆμος, che *Publ-ius* (Popl-ius) da *populus;* nè certamente alcuno vorrà abbandonare questa etimologia semplice e corroborata da notevoli analogie, per accettare il λάιος = δάιος del sig. B., che fa violenza alle leggi di derivazione fonetica proprie del greco. Per questa via il sig. B. potrebbe, escluso il *dasyu*, voler risalire al *dâsa*. Oltre però alla obbiezione da noi già recata, che fra λαός e *dâsa* non ci possa esser nulla di comune, e che l'etimologia di λαός debba cercarsi altrove, è stato già dimostrato da Curtius [3] con ragioni che qui sarebbe inutile ripetere.

Per ultimo, e per chiudere con una osservazione anche più decisiva, ciò che meno di tutto si presta all'idea del sig. B. e che quand'anche sulla sua etimologia non vi fosse nulla a ridire, si opporrebbe alla conseguenza ch'ei ne deduce, è il personaggio stesso di Laio, in cui per quanto lo si voglia guardare da vicino, è affatto impossibile scoprir qualche cosa che gli faccia meritare il nome di nemico.

[1] Cf. Curtius *Grundz. d. Gr. Et.* p. 209; Grassmann, in Kuhn's *Zeitschrift* XII. p. 125; Düntzer *ib.* XIV p. 195.

[2] Kuhn's *Zeitschrift* VII p. 324.

[3] *Grundz. d. Gr. Et.* pag. 325.

Edipo non sapeva di averlo mai visto nè conosciuto: s'incontrano, vengono per un incidente affatto casuale ad alterco e quindi alle mani; Edipo uccide Laio. Chi direbbe ch'egli ha ucciso il suo nemico? Laio nel racconto è un uomo come tutti gli altri, nulla ha in sè di malefico, nessuna di quelle forme strane e qualità soprannaturali che caratterizzano gli esseri mitologici corrispondenti al mostro vedico. Basterà forse che un povero ammazzato porti un nome che in sanscrito possa significar *nemico,* perchè lo si abbia a riporre nell'orrida compagnia dei Vritra, de' Tifei, delle Chimere ec. ec.?

Come Laio non ha in sè nulla per cui possa assomigliarsi a Vritra, così Giocasta non ha in sè nulla di comune colle Dâsapatnîs. Essa non era preda di un mostro o di un rapitore che la tenesse seco suo malgrado, ma era moglie di suo marito nè più nè meno, ed il racconto non dice che si rallegrasse gran fatto di saper Laio ucciso. Nè Edipo uccide Laio per arrivare a lei, ma ottiene la sua mano vincendo la Sfinge che non solo non avea fatto sua preda di Giocasta, ma neppur la minacciava direttamente in alcuna guisa; poichè quel mostro non inveiva che contro i Cadmei lasciando stare le Cadmee. Il sig. B. non si occupa di dirci se almeno nel nome di Giocasta, o in quello più antico di Epicasta, egli trovi tanto da fondarvi sopra la sua opinione, ma crede tanto naturale che, se Laio è Vritra, ci debbano anche essere delle dâsapatnîs da preten-

dere che nella versione più antica della leggenda non una sola ma più mogli di Laio divenisser mogli di Edipo. E quì il sig. B. evidentemente ha voluto abbondare poichè certo egli non ignora che si potrebbe citare più di una trasformazione di questo mito di Indra e Vritra in cui le dâsapatnîs si trovano ridotte ad una sola. Il prof. Iusti [1] nell'applicare questo stesso mito vedico alla spiegazione di un oscuro canto dell'Edda, si è contentato di trovare una sola dâsapatnî nella bella Menglöd tenuta in cattività dal gigante Fiölsvidr e liberata da Svipdagr: così se il sig. B. avesse avuto qualche buona ragione per provare che Giocasta è una dâsapatnî avrebbe potuto contentarsi del singolare senza andare imaginando un plurale che realmente non ha mai esistito. È vero che per diminuire l'orrore dell'incesto, almeno nelle conseguenze, taluni fra gli antichi dicono che Edipo non generò figli con Giocasta sua madre ma con altre mogli da lui prese dopo la morte di costei [2]. Collo stesso scopo un'altra versione, riferita da Epimenide, diceva che Laio ebbe due mogli, e che Edipo figlio della prima non isposasse già la propria madre ma la matrigna. Nè Ferecide però nè gli altri che attribuiscono a Edipo più mogli successive, dicono mai che più d'una

[1] *Orient und Occident* II, pag. 45 segg.

[2] V. tutti i passi a ciò relativi raccolti da Schneidewin, *Die Oedipussage* p. 7 segg.

di queste fosse moglie di Laio [1]. Quello poi che il sig. B. soggiunge, che cioè nella siccità che venne subito dopo le nozze di Edipo con Giocasta debba vedersi la natural conseguenza del matrimonio delle nubi col sole, sicuramente gli è sfuggito dalla penna. Appunto quando le nubi irrorano la terra s'intende ch'esse siano divenute devapatnis o spose del Dio che le ha liberate da Vritra.

Finalmente ci rimane ad esaminare quel poco che il sig. B. nota intorno ad Edipo direttamente. È giusta la sua osservazione intorno all'acciecamento di quest'eroe. Se Edipo è il sole non c'è dubbio che *Edipo è acciecato* vuol dire il sole è tramontato. Che Edipo però sia il sole, questo a me sembra che il sig. B. non possa credere di averlo provato. E del resto vorrei pur chiedere se è poi ben sicuro il sig. B. che questo strapparsi gli occhi di Edipo esistesse nella forma più antica del racconto. Omero non ne parla. Schneidewin e Welcker credono di trovare sottinteso nelle parole dell'Odissea relative ad Edipo l'acciecamento; gl'interpreti antichi però, ed alcuni moderni, come il Leutsch ed altri, credono che Omero non ne parli perchè quell' aggiunta fu introdotta soltanto più tardi nel racconto. A me pare che se questo fatto risalisse veramente all'epoca omerica, il silenzio d'Omero a tal riguardo sarebbe assai singolare.

[1] Kuhn's *Zeitschrift* VII, p. 324.

Ben sei versi sono impiegati nell'Odissea a parlare delle conseguenze che portò seco l'orribile scoperta dell'incesto e del parricidio. In due, circa, di questi versi è detto come Epicasta per disperato dolore si appendesse, il resto è tutto relativo a Edipo, del quale è detto che rimase a regnare a Tebe, soffrì molti guai e tutte le conseguenze delle erinni materne, ma senza il menomo accenno ad un volontario acciecamento dell'eroe; chè certo a veder nell'ἄλγεα πάσχων un' allusione a ciò si richiederebbe una dose troppo forte di buona volontà.

L'etimologia del nome di Edipo, già ritenuta dagli antichi, per la quale significherebbe *il piègonfio*, è stata accettata per buona dal sig. B. come da parecchi altri moderni. A ciò non intendo oppormi, e credo si possan lasciare da parte le osservazioni che qualcuno ha recato in contrario. Certo, delle varie etimologie fino ad ora proposte questa è la meno strana, e può anche parere eccellente quando si confronti con quella proposta sul serio da Ranke, e adottata da Lasaulx, per cui *Edipo* significherebbe *ahi! un bipede!* (οἴ δίπους) Pel sig. B. che ad ogni costo vuol vedere in Edipo il sole, il nome di *piègonfio* si riferirebbe all'aumento di volume del sole presso a tramontare. Io dico che se si ammette che *testa*, nel mito di Cefalo, indichi il sole nascente, si può anche ammettere che col nome di *piede* o di *piègonfio* si indichi il sole presso al tramonto. Però mi parrebbe che natural conse-

guenza di ciò dovesse essere che, come il mito di Cefalo si riferisce tutto al sorger del sole, trovandovisi Ἕως l'aurora, Ἕρση la rugiada ec., così questo di Edipo si riferisse totalmente al tramonto. Eppure ciò non risulta certamente dalla spiegazione che a questo mito assegna il sig. B. Del tramonto, secondo lui, si tratterebbe nell'ultima parte del mito, nell'errare che fa Edipo vecchio e cieco accompagnato da Antigone. E questa, che è l'ultima, è anche una delle spiegazioni meno felici che il sig. B. abbia date. Quel fenomeno di cui *Antigone,* secondo lui, sarebbe stata l'antica denominazione, non ha luogo soltanto al tramonto, ma anche al sorger del sole. Il nostro poeta (*Parad.* c. 27 v. 28) lo ha definito con tutta verità

> . . . . quel color che per lo sole avverso
> Nube dipinge da sera e da mane.

Ma prescindendo anche da ciò, non so intendere come il sig. B. abbia potuto dimenticare che l'esilio di Edipo da Tebe, il suo errare accompagnato da Antigone, e la sua morte in terra ateniese è tutto una mera invenzione di data posteriore, e che non esisteva punto nel racconto primitivo secondo il quale Edipo rimase e morì a Tebe. Nell'Iliade (XXIII, 679) è detto di Mecisteo che andò a *Tebe* ad assistere ai funerali di Edipo, ed uno scoliasta nota a quel luogo che anche in una poesia Esiodea, oggi andata perduta, Edipo figura-

va come morto a Tebe. La stessa tradizione era accettata anche da Eschilo nella trilogia di cui non abbiamo che *I sette a Tebe* (1). L'antagonismo fra Tebe ed Atene e l'idea che il sepolcro di Edipo, come quello di tanti altri eroi, portasse fortuna al paese che lo possedeva, fecero nascere fra gli ateniesi la storiella dell'esilio di Edipo e della sua morte in suolo attico. Sofocle fu il primo che per far cosa grata alla gente del suo paese, come spesso solevano i tragici (2), l'accolse e l'immortalò tragediandola nell'*Edipo a Colono*. Questo ch'io noto non è cosa nuova, ma da più di un dotto già avvertita, e che il sig. B. avrebbe dovuto sapere.

Qui mi rimarrebbe a dimostrare quanto sia inverosimile che, come vuole il sig. B., solo ad un'epoca molto posteriore all'origine del racconto si venisse a considerare Laio come padre, Giocasta come madre di Edipo. Egli crede che a ciò si ricorresse onde spiegare con quel doppio misfatto la cecità e l'esilio dell'eroe, che mal si accordavano coi benefizi recati al paese da lui, uccisore della Sfinge. Mi limito a rammentare quel che ho già detto, che cioè l'esilio non avea luogo nella più antica forma del racconto, e che quanto alla cecità ci sono delle

(1) V. Schneidewin, *Die Didaskalie der Sieben gegen Theben* nel *Philologus* III, p. 356 seg.

(2) V. *Schol. Oed. Col.* v, 450. Anche Pausania (I. 28, 7) dice che Omero gl'impedisce di prestar fede a Sofocle, in ciò che riguarda la morte di Edipo.

buone ragioni per supporre la stessa cosa. Credo poi inutile fare altre osservazioni poichè il sig. B. a questa idea ricorre soltanto in grazia di quelle sue vedute intorno al resto del racconto, che noi abbiamo già tutte disapprovate.

Quantunque ad essa non estenda la sua interpretazione, pure il sig. B. considera come una delle parti più antiche nel racconto il fatto di Edipo esposto bambino. Ma ammettendo ciò ed escludendo il parricidio e la fatalità dalla forma più antica egli evidentemente si contradice. Quando l'eroe esposto bambino non si trova nelle sue avventure in alcuna relazione con colui che l'ha esposto o fatto esporre, non si sa più che ci stia a fare questo primo episodio della sua vita, il quale per lo più in quei racconti numerosi nei quali si trova, serve a mostrare come inutile riesca ogni sforzo umano per sottrarsi alla forza prepotente del destino. È chiaro che, se è inventato il parricidio involontario, quel fatto debba essere stato introdotto onde spiegare come questo potesse avvenire.

Qui ha termine l'esame a cui abbiam voluto sottoporre il lavoro del sig. B. Non so se a qualcuno questo esame abbia potuto sembrare troppo rigoroso. Io credo che il rigore non sia mai troppo in ricerche come queste, nelle quali è necessario procedere col piè di piombo, se si vuole arrivare ad assicurarsi di qualche principio o fatto certo e positivo. Se con una indulgenza contraria

al vero metodo scientifico, si chiudono gli occhi e si lascia troppo facilmente passare qualsivoglia idea un po' nuova venga messa fuori, questi studi ritorneranno ad essere quel che erano un secolo fa e cadranno in discredito. In ricerche di questo genere che per la loro alta portata e i grandi problemi che tendono a risolvere, ispirano, e parlano alla fantasia non meno che alla ragione, sommamente delicato è il processo pel quale, riunendo nel modo il più acconcio la divinazione alla logica severa della scienza, si arriva a conoscere qualche verità; per poco che si vada bruscamente, e senza molti riguardi, le fila s'imbrogliano o si strappano, si perde la via e si cade nell'errore prendendo per un principio, o per un fatto scientificamente appurato, ciò che non è altro se non un concetto della fantasia più o meno bello, brillante, o poetico, e che par vero perchè piace. Se dunque in questa mia critica mi sono mostrato minuto e rigoroso, credo di aver fatto il mio dovere.

V.

Quantunque il sig. Bréal non sia stato il primo a voler cercare nei fenomeni della natura una spiegazione al racconto di Edipo [1], egli è stato

[1] Preller (*Gr. Myth.* II, p. 343 e seg.) ha azzardato una congettura in questo senso, alla quale non pare ch' egli stesso desse gran peso, e sulla quale non credo necessario trattenermi a parlare.

certamente il primo ed il solo che abbia tentato di sostener ciò con un lavoro d' indole scientifica, procurando attenersi al processo della odierna mitologia comparata; ed è innegabile che, volendo cercare una spiegazione di questo genere, il miglior termine di confronto che si potesse scegliere era quello scelto da lui. Il suo tentativo non è stato certamente fortunato, e noi, dopo un' analisi coscienziosa dei suoi argomenti, possiamo ancora domandare se veramente in questo racconto di Edipo debba e possa riconoscersi un mito nel senso odierno e scientifico della parola. — Quantunque sia cosa evidentissima che nei racconti e nelle leggende popolari molto di frequente si celano tracce o trasformazioni di miti primitivi, assurdo sarebbe il voler ritenere che ciò valga egualmente per tutti i racconti favolosi, dei quali moltissimi, e nel tutto e nelle parti, riconoscono una origine affatto indipendente e diversa da quella dei miti di proprio nome. Ma sono tanto belli e veri ed interessanti i risultati ottenuti da qualche dotto in questo campo della mitologia comparata che molti, invogliati dal bel successo, si sono dati a frugare fra i racconti antichi e moderni nient'altro cercando che miti e nient'altro che questi credendo di trovare, anche là dov'essi realmente non sono. E tal manìa talvolta giunge fino al ridicolo, come, per esempio, quando un dotto d' oltremonte con tutta serietà riconosce un mito solare nei capelli che una

grossolana impostura fa crescere annualmente sul capo di un Cristo napoletano ([1]). Senza rinunziare alle preziose verità acquistate ormai positivamente dalla mitologia comparata, e dovute a quelle indagini sempre feconde nelle quali la pienezza della dottrina si marita all'acume dell'ingegno ed al posato, cauto, e freddo giudizio, senza neppur rinunziare alla speranza di vedere sempre più accresciuta questa bellissima parte del comun patrimonio scientifico, si può notare essere anche un risultato dell' esperienza e della osservazione scientifica il fatto incontestabile, che la produzione fantastica dei racconti favolosi è propria del popolo anche nelle epoche posteriori a quella a cui appartiene la formazione dei miti, e che in queste epoche secondarie la fantasia popolare non si è certamente limitata soltanto a trasformare ed a ruminare, elaborandoli variamente, i proprii prodotti anteriori, ma, proporzionatamente alle nuove condizioni dello spirito popolare, ne ha generato e creato di nuovi.

Una delle sorgenti di errore in queste ricerche è, a mio credere, l'identità, male interpretata, di certi fatti che si presentano egualmente in racconti d' origine mitica, ed in altri d' altra origine. La quale identità fa spesso credere, a torto, che questi ultimi debbano appartenere alla stessa categoria,

([1]) Friedreich *Die Weltkörper in ihrer mythisch-symb. Bedeut.* pag. 44, 96.

a cui i primi appartengono. Molte formole, desunte in origine dalla vita umana, che hanno nelle prime epoche rivestito idee relative a fenomeni naturali, hanno in altre epoche servito ad altro scopo. Il trovare in un racconto una o più di queste formole non autorizza per sè solo a spiegare il racconto stesso e le personalità varie che vi hanno parte colle spiegazioni che vanno assegnate ai miti. Così, per es., v'hanno taluni che appena trovino in un racconto il fatto comunissimo di un padre che espone il proprio figliuolo, o tenta di ucciderlo, per sottrarsi ad un destino, al quale nondimeno soccombe, subito corrono colla mente a miti di certo significato solare che si rivestono di questo stesso panno. Eppure questa formola, desunta com'è da prette e possibilissime realtà della vita umana, viene applicata non solo a Dei e ad eroi appartenenti a varie categorie ed a vari periodi di produzione fantastica popolare, ma eziandio a nomi di assoluto dominio della storia, cominciando da Zeus fino a Ciro, vale a dire dalla più indubitata personificazione della luce, e quindi più schietta personalità mitica, fino alla più incontrovertibile personalità storica.

Altra causa d'errore è talvolta il non riflettere che se i fenomeni del mondo fisico hanno dato origine a molti racconti favolosi, i fenomeni del mondo morale non possono non avere anch'essi prodotto un simile effetto. Fin da quando l'uomo ha co-

minciato a vivere come animale ragionevole e socievole, i fenomeni del mondo morale debbono esserglisi manifestati, ed aver prodotto su di lui impressioni che, come quelle prodotte dai fenomeni fisici, dovettero essere da lui espresse in un linguaggio immaginoso, generatore di personificazioni e di racconti favolosi. Così, p. es., il primo concetto che i greci si fecero del bene e del male di cui l'uomo è o si considera come passivo, suggerì l'idea di una *ineguale distribuzione* di bene e di male, proveniente da una causa esteriore all'uomo. Quindi troviamo che i greci primitivi, parlando del bene e del male di cui ciascuno si considerava come passivo, non sapevan meglio esprimersi che dicendo esser quella la *parte* toccata a ciascuno nella distribuzione. Quel che accadde per le espressioni relative a fenomeni fisici, accadde anche per queste relative a fenomeni morali, e la parola μοῖρα figurativa del fenomeno, non soló si personificò ed ebbe una genealogia, ma, come nella sua categoria stessa la Erinni, ed in un'altra la Gorgone, si decompose in tre personalità distinte designate con nomi significativi. Come poi il concetto morale fu espresso in imagini, personificate in seguito, così per le stesse ragioni psicologiche che movevano la fantasia a produrre in questo senso e lo spirito ad esternare le proprie vedute, esso fu espresso in racconti, leggende ec. È del tutto chiaro, ed ognuno può in-

tenderlo, che soltanto in questa guisa e non con formole astratte, ha potuto da principio l'umanità dare una veste ed una espressione ai suoi concetti morali. Il dire che per esprimer questi la fantasia popolare siasi limitata a modificare, rimodellandoli in senso morale, i miti originati dal mondo sensibile, e non abbia nulla espressamente creato, è un assurdo che ha contro di sè il buon senso e i fatti. Le forze della fantasia umana, particolarmente nelle epoche di minor coltura, sono ben lungi dall'esser condannate a quella meschina parsimonia di produzione a cui taluni mitologi ridurrebbero questa mirabile facoltà dell'uomo che Goethe ha giustamente chiamata « mobile in sempiterno e sempre nuova ».

VI.

Il racconto di Edipo in tutte le forme più o meno antiche nelle quali lo conosciamo, ha un significato morale evidentemente pronunziato, ed è del tutto impossibile non riconoscere che l'invenzione di esso è stata subordinata a questo scopo. Niuno potrà negare che in tutta la pienezza di questo significato esso ci si presenti già nei dieci versi che gli sono consacrati nell'Odissea. Volendo supporre che sia esistita una più antica forma, a noi non tramandata dagli antichi, nella quale esso lasciasse riconoscere una origine naturalistica, e, per rin-

tracciare questa supposta più antica forma, volendo sfrondarlo di tutte quelle circostanze che verrebbero a considerarsi come aggiunte per dargli una portata morale, di tutto il racconto non rimarrebbe in ultima analisi che la Sfinge. Infatti limitandosi a toglier di mezzo, come ha fatto il sig. Bréal, la paternità di Laio e la maternità di Giocasta, a che si riduce l'avventura? Ad un uomo che uccide un altr'uomo di cui sposa la moglie, cioè ad un fatto sprovvisto del tutto di quelle circostanze salienti e straordinarie che sole raccomandano i racconti alla tradizione popolare. Le tre persone che vi hanno parte sono poi talmente di carattere e di proporzioni affatto umane, tanto lungi da quell'indole più o meno demonica che distingue i personaggi dei miti anche nelle loro forme più sbiadite, l'avventura stessa, a parte l'episodio della Sfinge, è per sè tanto umanamente possibile, i nomi delle persone sono così lungi dal prestarsi ad una qualunque interpretazione simbolica, che voler riferire il racconto alla comune origine dei miti è cosa da non potersi fare con maggior diritto e probabilità di seria riuscita, di quello si possa farla per le avventure immaginate da un qualunque romanziere moderno. Edipo differisce tanto dagli eroi di certo significato solare, che, se veramente egli fosse tale, converrebbe dire esser esso quello che fra tutti gli altri, nel peregrinare attraverso la tradizione popolare, ha serbato il più stretto incognito.

Si potrebbe pensare a fare un passo più innanzi, ed a considerare soltanto Edipo e la Sfinge come primitivi, e Laio e Giocasta come introdotti posteriormente a formar la parte nuova, e morale, del racconto. Ma, in primo luogo, sarebbe difficile ammettere l'esistenza del solo fatto di Edipo colla Sfinge così nudo ed isolato, come difficile sarebbe pure ammettere l'esistenza di un antico racconto di Edipo diverso in tutto da quello conosciuto tranne in questo fatto, che sarebbe l'unico superstite. Inoltre, posto che si riconosca nel matrimonio colla madre non conosciuta una invenzione, questo stesso deve condurre naturalmente a pensare che quell'episodio della Sfinge sia anch'esso introdotto dalla fantasia inventrice, la quale dovea pure trovare un modo di condurre il figlio al talamo materno non conosciuto per tale. Dal che emerge la possibilità, confermata dall'analogia di mille racconti popolari, che, cioè, come già dicemmo in principio di questo scritto, l'idea della Sfinge preesistesse al racconto di Edipo, e che di essa possa cercarsi l'origine indipendentemente dalla origine di questo, il quale può, ed a me sembra debba, considerarsi come un mero prodotto dell'indirizzo morale preso dallo spirito del popolo nelle sue produzioni fantastiche.

VII.

Il significato del racconto di Edipo è affatto chiaro. Una fatale combinazione può indipendentemente dalla volontà spingere a commetter delitti gravissimi. Può un uomo, senza volerlo e senza saperlo, esser delittuoso, e andar quindi soggetto a tutte le conseguenze del delitto. Questo concetto il racconto lo esprime con un caso d'ordine puramente umano, al quale la divinità non ha parte, se non in quanto è tutrice della legge morale. Il concetto stesso poi non è già un prodotto della mente di un poeta pensatore che abbia inventato l'esempio con uno scopo apoftegmatico, ma è proprio dell'idea morale greca quale la troviamo già molto ben determinata nei poemi Omerici. — Male morale e danno, male che si fa e male che si soffre s'identificano pel greco e identificati si esprimono coll'unica parola ἄτη disgrazia. Ἄτη, la terribile, la οὐλομένη, ἣ πάντας ἀᾶται, è la condizione dannosa dell'animo che dà luogo all'azione erronea od all'aberrazione morale, è l'errore o il peccato stesso considerato come inevitabilmente dannoso, è il danno stesso che infallibilmente deve emergere dall'errore e dal peccato. Fra il pervertimento del senso morale ed il pervertimento intellettuale i greci non solevano fare troppo sottil distinzione. Questo pervertimento dannoso, che

costituisce l'ἄτη nel primo dei sensi riferiti, può essere colpa dell' uomo stesso, ma può essere anche indipendente da lui e considerarsi come opera di un demone malefico [1]. Non sempre poi l'ἄτη è accompagnata dall' idea della moralità, ma si riferisce eziandio al semplice errore pel quale altri s' attira male senza accorgersene, ed è inseparabile compagna dell' umanità, essendo l'uomo, per natural condizione dell'animo suo, soggettissimo a prendere abbaglio circa gli effetti delle proprie azioni, e nell' assoluta impossibilità di sempre prevedere tutte le conseguenze più o meno remote di queste.

Da un altro lato, secondo l'antica idea greca, se la colpa poteva in molti casi considerarsi come il risultato di una fatale allucinazione, o come del tutto involontaria, non per questo cessava d'esser colpa. In tanto essa era sempre una ἄτη, una disgrazia, in quanto appunto, imputabile o no, doveva essere immancabilmente generatrice di danno. La colpevolezza si considerava come determinabile dalla natura dell'azione, anche indipendentemente dalla volontà e dalla coscienza di chi la produceva. Le azioni condannate da un ordine morale assoluto hanno, credevasi, certe determinate conseguenze naturali procedenti dalla loro stessa

[1] Cf. i significati della voce κακοδαίμων; V. Lehrs, *Populäre Aufsätze* etc. pag. 224.

natura, e se colui che le commette non ne ha la coscienza, o le ha commesse suo malgrado, o può anche scusarsene colle migliori ragioni del mondo, si potrà dire che la sua è disgrazia, ma non per questo potrà egli sottrarsi alle conseguenze; come un uomo che piombi giù da una fabbrica non è men soggetto a frangersi le membra se ne sia caduto per caso, di quello sarebbe se si fosse gittato giù con animo deliberato. L'idea di questa legge di rapporto infallibile come fra causa ed effetto, fra azione e reazione, si ritrova in tante altre manifestazioni dell'idea morale greca, come a mo' d'esempio, nella truce inflessibilità delle erinni implacabili, furibonde, che non conoscono nè ragione nè scusa, ma dal male ricavano male, e gavazzano, secondo l'idea del grandissimo tragico, nel sangue aggrumato delle vendette omicide, nè mai la sciagurata preda abbandonano, ma, indipendenti dagli uomini e dagli Dei, senza posa urlando, ripetono il truculento inno ἐπὶ τῷ τεθυμένῳ. La stessa legge trovasi pure fortemente pronunziata nelle idee annesse alla maledizione paterna, idee del resto non soltanto greche e delle quali le tracce non sono puranco perdute. Come il sasso che scagliato dalla mano deve colpire, sia qualunque la ragione per cui è stato scagliato, e quand'anche la mano che lo scagliò volesse ritirarlo, non potrebbe tornare addietro, così la maledizione una volta profferita deve produrre il suo effetto funesto, quand'anche occa-

sionata da un' ira passeggera o da futili ragioni, e quand' anche, come nel caso della madre di Meleagro, chi malediva si disdica e si penta [1].

Sia qualsivoglia l' apprezzamento che la filosofia odierna può fare di questo antico concetto greco, certo è che esso era eminentemente tragico per sua natura, e che per poco che la mente vi si fermasse sopra, esso dovea generare un effetto di terrore e d' orgasmo poetico, che ponendo in moto la fantasia le facesse produrre creazioni portanti la sua impronta.

VIII.

Uno dei fatti che meglio esprimono questo concetto morale è il racconto di Edipo. Se pure l' idea, sostenuta da Nitsch e da altri, che Edipo fosse vittima della propria precipitazione, ha qualche fondamento relativamente alla forma del racconto nelle tragedie, essa è del tutto infondata relativamente alla forma prima di esso. La causa principale delle disgrazie di Edipo è l' esser egli stato esposto bambino e quindi resogli impossibile riconoscere suo padre e sua madre. L' uccisione di Laio, se sarebbe stata delittuosa come da figlio a padre, non era certamente tale come da uomo a uomo, sendo che, vista la causa da cui era prodotta, si giustificasse pienamente colle idee e

[1] Cf. Preller, *Gr. Myth.* II, p. 345.

cogli usi dell'età eroica. Era forse umanamente possibile per Edipo immaginare che colui fosse suo padre, e prevedere che quella uccisione, complicata colla futura vittoria sulla Sfinge, lo condurrebbe ad essere marito di sua madre? Certo, s'ei non si fosse mosso dal luogo ch'era divenuto sua seconda patria, forse non avrebbe incontrato Laio, e tutti quei guai non sarebbero avvenuti, ma l' ἄτη, a cui secondo la bella immagine omerica, le teste degli uomini servono di suolo, inavvertita posò sul capo di lui il piè leggero; e nacquegli nell'animo la volontà di un atto innocuo in apparenza ed affatto indifferente, che il pose sulla via di orribili mali impreveduti ed imprevedibili. Nè il parricidio nè l'incesto sono per lui imputabili, ma pur sono parricidio ed incesto, cioè orrende cause di terribili effetti ai quali egli deve soggiacere, soffrendo patimenti numerosi ὅσσα τε μητρὸς ἐρινύες ἐκτελέουσιν. Se però a questo lo sottopone l'ordine naturale delle cose, e la legge adamantina della necessità, gli uomini nol disprezzano già, ma pietosi veggono in lui una vittima miseranda dell'infortunio; e quando la sua persona, fatta sublime dalla grandiosità di casi eminentemente patetici, cade finalmente stramazzata sotto i colpi dell'avversità (1)

(1) Così intendo il δεδουπότος Οἰδιπόδαο dell'Iliade. Come Welcker e Schneidewin, non so adattarmi a vedere in quell'espressione un accenno a morte in guerra, quantunque così l'interpretasse Aristarco. Cf. Lehrs, *De Aristarchi Stud. Hom.* pag. 104 (2.a ediz.).

e scende nel sepolcro, Tebe, venerando in lui un benefattore del paese, e piena di pio rispetto per sì grandi patimenti, celebra in onor suo, secondo la costumanza eroica, giuochi solenni a cui vengono a prender parte illustri eroi (1).

IX.

Le varie parti del racconto di Edipo sono talmente proporzionate a questo significato morale, che mostrano in modo evidente come la fantasia inventrice abbia avuto riguardo a questo nell'idearle e nello sceglierle. È cosa che qui deve esser notata, e sulla quale poi avremo a tornare, che Edipo non figura in verun altro racconto, e che mentre tanti altri eroi intrecciano variamente le loro leggende rispettive, come appunto vediamo accadere nel resto dei racconti del ciclo tebano, Edipo rimane invariabilmente a capo di questo ciclo, nè mai esce di lì. Se Edipo fosse veramente da porsi fra le personificazioni mitiche di fatti naturali, molto singolare sarebbe l'essersi perduta ogni traccia di questo primo esser suo. I racconti relativi a Prometeo hanno anch' essi un significato morale pronunziatissimo, ma pur presentano una certa varietà, nella quale

(1) Iliade, XXIII, 679. Conseguenze erronee da questo passo dell' Iliade ha dedotte il sig. Seebeck in uno scritto troppo giovanile intitolato: *De Homero Oedipodeae fabulae auctore*, Bonn. 1865, pag. 10 seg.

possiamo chiaramente distinguere la parte più antica, ed originariamente scevra da significato morale, in Prometeo πυρφόρος in quanto è *pramantha,* e la parte di più recente invenzione nella quale Prometeo, in quanto è προμηθεύς, diviene ἀγκυλομήτης, e fratello di Epimeteo, Menezio ed Atlante, ha parte nel racconto di Pandora ec. Nelle personificazioni poi di un ordine superiore relative a grandi fenomeni e grandi agenti della natura, ancorchè più o meno moralizzate per effetto di una fase necessaria dello spirito popolare, e indipendentemente da qualunque ragione etimologica, Dei od eroi che siano, l' impronta del carattere primitivo non si perde mai attraverso alle aggiunte ed alle trasformazioni successive. Nulla di simile ha luogo per Edipo, e tutte le parti dell'unico racconto in cui figura il suo nome hanno la loro ragione di essere soltanto nel significato morale di questo racconto.

Un primo fatto che mette in evidenza questo ch'io qui dico è il carattere stesso dell' eroe. Quando, a causa della vittoria sulla Sfinge, si vuole, come ha fatto il sig. B., paragonare Edipo ad altri vincitori di mostri aventi un significato solare, come Apollo, Ercole, Bellerofonte ec., la prima cosa che a mio credere, dovrebbe avvertirsi, piuttostochè una somiglianza, sarebbe la grandissima ed essenziale differenza che è fra Edipo e questi Dei ed eroi. Quantunque questi uniscano spesso anche l'astuzia e l' intelligenza alla forza, pure la forza è il primo,

essenziale loro distintivo. Edipo invece non apparisce mai come eroe di forza, ma esclusivamente come eroe di intelligenza. E veramente, nel fatto dell' uccisione di Laio in una rissa, è impossibile vederci una prodezza, o una prova di gran forza e d' eroismo. Nel fatto poi della Sfinge che è quello più saliente che meglio determina il vero carattere di Edipo, la vittoria è tutta d' intelligenza, nè la forza c' entra per nulla. Onde togliere ogni dubbio sotto questo rapporto credo opportuno parlare qui di un fatto che il sig. B. ha lasciato da parte, ma che pure potrebbe avere un certo valore.

Corinna, secondo sappiamo da un antico scoliasta, parlando di Edipo in una sua poesia, non lo considerava soltanto come vincitore della Sfinge ma anche a lui attribuiva la vittoria sulla volpe Teumessia [1]. Quest' asserzione di una poetessa beota in fatto di leggenda beota, certamente non è sprovvista di valore e d' autorità, e si può crederla fondata su di una qualche versione locale del racconto Edipodeo. Su di essa però, senza volerla contestare in alcuna guisa, si possono fare parecchie questioni. In primo luogo si può domandare a quale epoca possa risalire l' idea popolare beota di questa volpe favolosa. E qui ci si presenta subito innanzi il fatto molto notevole, che cioè nelle poesie esiodee, beote anch' esse, nelle quali, com' è noto, c' era ogni

[1] *Schol. Eurip. Phoeniss.* 26.

buona occasione di parlarne, non se ne dice una parola. Si può chiedere inoltre a quale epoca possa risalire quella versione del racconto relativo a questa volpe, nella quale, diversamente da quanto dicono tutti gli antichi, eccettuata Corinna, si faceva Edipo vincitore di essa. A questa domanda risponde un' autorità molto anteriore a Corinna, i poemi cioè del ciclo tebano, nei quali sappiamo che quella volpe era posta al tempo degli Epigoni affatto indipendentemente da Edipo (1). Si può finalmente anche domandare a quale epoca della vita di Edipo fosse riferita quest' avventura da coloro che a lui l'attribuivano. Certo non prima della vittoria sulla Sfinge poichè prima di questa Edipo non era in Beozia. Neppur dopo lo sposalizio con Giocasta, immediatamente seguìto dalla scoperta dell' incesto e del parricidio, chè sarebbe stato troppo assurdo il far correre allo sciagurato una nuova avventura in tanto lutto procacciatogli dalla prima. È chiaro adunque che questo fatto poteva soltanto collocarsi, o accanto all'altro della Sfinge, od anche in luogo di quello. Con ciò si accorderebbe una versione del racconto di questa volpe, riferita da Apollodoro, che (ponendo l'avventura sul conto di Amfitrione e non di Edipo) faceva accadere la cosa durante il regno di Creonte a Tebe, il che vuol dire appunto nell'intervallo fra l'uccisione di Laio ed il

(1) Cf. Welcker, *Ep. Cycl.* 393. e segg.

matrimonio di Edipo con Giocasta, e quindi contemporaneamente alla Sfinge. È possibile che ad un'epoca, che credo in ogni caso assai postomerica, per una di quelle confusioni che sono tanto comuni nei racconti popolari, in qualche luogo di Beozia questo fatto della volpe Teumessia s'introducesse nella trama del racconto Edipodeo, sia posto da lato al fatto della Sfinge, sia anche in luogo di esso.

Men facile è definire in qual modo, secondo questa versione, si facesse accadere la vittoria di Edipo sulla volpe Teumessia. Infatti è noto che questa volpe dicevasi fosse dotata della proprietà di essere imprendibile, e che, secondo la versione comune, essendole stato aizzato appresso il cane di Cefalo, che avea la proprietà di cogliere tutto quanto inseguisse, fu un correre ed un inseguire talmente eterno che Giove, per finirla, cangiò in sasso volpe e cane. È possibile che ci fossero delle varianti relative alle caratteristiche di questo animale favoloso. Certo è che esso appare di natura simile alla Sfinge in quanto richiede vittime umane, e principalmente giovani uomini, dei quali uno al mese, per impedire maggiori strazi, secondo Apollodoro, gli veniva sacrificato. Ovidio (*Met.* VII, 759) dice questa volpe mandata a Tebe da Temide a causa della Sfinge uccisa, della quale sembra invero essere un succedaneo [1]. Non c'è

[1] Gerhard giustamente la chiama « eine Nachwehe der Sphinx »; *Gr. Myth.* 747, 3.

l' enimma, ne tien luogo però la natura di volpe. Infatti la generale ed antica nominanza di questo animale come astuto, risale presso i greci fino alla più remota antichità, trovandosene accenni anche nelle poesie omeriche ([1]). Sappiamo inoltre con tutta certezza che la stessa volpe Teumessia figurava come grandemente astuta, conforme rilevasi dall' espressione proverbiale Τευμησσία ἀλώπηξ che dicevasi ἐπὶ τῶν πολλῇ πανουργίᾳ χρωμένων ([2]). Dal che risulta, per tornare finalmente là donde ci siamo dipartiti, che sia qualsivoglia il peso da darsi al fatto accennato dall' antica poetessa Tanagrea, esso non fa che confermare quel che io ho già notato, che cioè Edipo anche in questa traccia di una variante prettamente locale, isolata, e certamente di origine secondaria, serba sempre il suo carattere di eroe, non della forza, ma della intelligenza. Sembra che per una modificazione a cui assai spesso soggiace nei racconti popolari l'idea dell'intelligenza, in questa avventura ei dovesse figurare come πανουργός o come πολύμητις. Questa però non sarebbe stata che una deviazione dal tipo originale dell'eroe, il quale, in ordine alla gravità dei fatti costituenti il racconto, è assai serio e semplicemente σοφός, come l'intende Pindaro quando,

([1]) Cf. Schwenk in *Rh. Mus.* VI p. 550.

([2]) Macar. ap. Walz, *Arsen.* p. 445 not. 12. V. Unger, *Thebana Paradoxa* p. 400.

esortando Arcesilao a ben penetrare nel senso delle sue parole, gli dice: γνῶθι νῦν τὰν Οἰδιπόδα σοφίαν (*Pyth.* 4, 263).

Questa qualità esclusiva del carattere di Edipo non è certamente dovuta al caso, ma trovasi in tanto stretto rapporto col significato morale del racconto che è impossibile non riconoscere in questo la ragione per cui Edipo doveva essere un eroe d'intelligenza. Infatti quella terribile fatalità che spinge l'eroe a macchiarsi di colpe senza ch'ei lo sappia, risalta tanto più quando l'eroe si faccia essenzialmente savio e perspicace, ed ognuno intende che a quest' uopo molto meno farebbe un eroe della forza. Questo ch'io dico è stato perfettamente inteso da Sofocle quando, nella chiusa dell' *Edipo Re,* fa che il coro, sotto l'impressione di quel dramma spaventoso, quasi a contrapporre la perspicacia di Edipo alla fatale ignoranza che il trasse in colpa inavvertita, esclami:

> Ὦ πάτρας Θήβης ἔνοικοι, λεύσσετ' Οἰδίπους ὅδε
> ὃς τὰ κλείν' αἰνίγματ' ᾔδει κτλ.

X.

La fantasia del popolo, nel creare nuovi racconti, come si serve di una lingua che trova già bella e fatta, così adopera pure certe formole che, conforme già dissi, desunte in origine per lo più dalla vita

umana, e divenute di uso comune nelle creazioni fantastiche, le servono a scopi diversi, variate e combinate in mille differenti maniere, a seconda dei varii indirizzi dello spirito popolare, e delle condizioni che determinano la fantasia a produrre. Tre principalmente di queste formole comunissime che ritroviamo in cento e cento racconti popolari, servono di base al racconto di Edipo e sono 1.° Il fatto notissimo del figlio esposto, per evitare un destino che poi si compie. 2.° La donna o la donzella, regina o figlia di re data in premio a chi compie una prodezza, e particolarmente a chi libererà il paese da un mostro o da una sciagura qualunque. 3.° Le tenzoni o scommesse d'abilità nello sciogliere enimmi, con pena di morte pel perditore.

Sarebbe superfluo fermarsi a dimostrare quanto comuni siano le prime due di queste formole a tutti notissime. Non solo nei racconti dell'antica Grecia, ma in quelli di tutti i popoli la formola del figlio esposto è comune tanto che ricorre fin fra selvaggi, come p. es. nella leggenda di Usikulumi fra i Zulu nell'Africa meridionale [1]. L'idea di un caso siffatto parrà naturalissima quando si pensi che essa nasce in una condizione sociale in cui coesistono due fatti di realtà storica indubitata,

[1] V. Callaway, *Izinganekwane* etc. *(Nursery tales, traditions, and histories of the Zulus).* Natal 1866, pag. 41 e segg.

quali sono il diritto di vita e di morte del padre sui figliuoli, e la credenza alle predizioni, ai presagi ed alla fatalità.

Similmente s'intende come sia facile arrivare all'idea della donna o donzella che serve di premio ad una prodezza, in quella forma della società in cui il matrimonio si riduce ad una compra che un uomo fa di una donna, ed in cui una bella donna serve di donativo, come un bell'oggetto qualunque. Quindi comunissima è questa formola nei racconti greci, come in quelli di tutti i popoli. Poste così a concorso noi troviamo, per es., Atalanta, Penelope, Alcmena, Ippodamia, le Danaidi, Auge, Marpessa, la figlia di Neleo, la figlia di Eurito ec. Nell'uso di questa formola, come delle altre, la fantasia popolare fertilissima si mostra coll'invenzione di varianti numerose. Per una esagerazione del dato reale, che ognuno può spiegar facilmente, comunissima è nei racconti che la contengono, la pena di morte inflitta ai pretendenti che non riescono nell'impresa assunta. Le prodezze poi che, considerate come ἔδνα, conducono ad un talamo per lo più reale, ma eccelso in ogni caso, consistono in prove di forza, di valore, di coraggio; e questo è il caso più frequente, ma non di rado sono anche prove d'ingegno, d'accortezza, di intelligenza. Una di queste è principalmente la soluzione di enimmi.

L'enimma, oggi screditato e divenuto cosa pue-

rile, ha pur nobili origini, come quello che costituisce una delle principali forme di cui si rivestì la sapienza primitiva, e quindi suole accompagnare i primi passi verso la civiltà e la scienza. In enimmi troviamo esposte nell'Edda teorie teogoniche e cosmogoniche, in enimmi manifesta la sapienza sua nella leggenda il re Salomone così disputando col re Hiram e colla regina di Saba, in enimmi solevano ravvolgere il sapiente *effatum* gli antichi oracoli. È cosa naturale per sè stessa che l'umanità ancora adolescente, e semplice, custodisse con una certa gelosia ed amasse coprir di mistero i primi beni acquistati dall' intelletto. Quelle ragioni d'amor proprio che, eccitando emulazione spingono gli uomini a contendere fra di loro sul valore delle varie qualità proprie di ciascuno, come nell' ordine materiale del valor fisico produssero tenzoni di forza, bellezza ec. così in quello del valore intellettuale produssero tenzoni d'ingegno e di sapere, tanto più naturali quando la comunicazione delle idee non poteva farsi che a voce. Queste tenzoni non poteano aver luogo che sotto forma di domande e risposte, e le domande dovendo naturalmente essere oscure, si presentavano come enimmi più o meno difficili a risolversi. E vario era il fio pagato dal vinto al vincitore. Talvolta come p. es. nel famoso enimma di Sansone il premio proposto a chi indovina è cosa di non grande valore, talvolta però come nel caso di Salomone

si scommettono ingenti ricchezze; talvolta anche la vita. Queste idee alle quali ha dato origine un uso reale, che ha la sua spiegazione nelle condizioni psicologiche di quella età che dicesi eroica, incontransi nei racconti di quasi tutti i popoli ed in tutte le epoche. In un canto dell'Edda (Wafthrudnismal) Odino disputa in enimmi col gigante Wafthrudnir scommettendo ambedue la vita; e la perde il gigante. Nei racconti slavi le vile, le rusalke, baba-iaga propongono enimmi, e mettono a morte tormentosa chi non sappia risolverli. Nello Sciah-Nameh di Firdusi l'eroe Persiano Sal si libera da morte sciogliendo gli enimmi del re Menutschehr. E gli esempi potrebbero moltiplicarsi senza fine. I greci come gli altri avean familiare questa idea. I vati Calcante e Mopso, secondo la Melampodia attribuita ad Esiodo, disputano in enimmi, e Calcante vinto ne muore, conforme gli era stato predetto. Il vate Poliido si libera da morte interpretando un enimma proposto dall'oracolo di Apollo. Secondo una delle leggende relative alla biografia di Omero, questo poeta morì di crepacuore per non aver saputo indovinare un enimma.

XI.

L'idea della mano di una regina o di una principessa data in premio a chi superi difficili prove,

e l'idea delle tenzoni o scommesse d'abilità nel risolvere enimmi, trovansi combinate assieme in moltissimi racconti, nei quali la prova o una delle prove a cui sono sottoposti i pretendenti alla mano di una donna, consiste appunto nell'indovinare enimmi. Talvolta la pena inflitta a coloro che non riescano è soltanto il ridicolo, o un'altra non troppo grave, spesso però essa, come nelle altre tenzoni o scommesse di questo genere, è la morte. In alcuni di questi racconti gli enimmi non trovansi proposti dalla donna ma dal padre, o da un terzo qualunque di cui essa trovisi in potere. Spesso però le eroine lottano in persona cercando chi le superi in prove di valore intellettuale, come altre eroine, quali Atalanta, Brunhild ed altre Walkyrie, Hilda ec. cercano chi le superi in coraggio e valore materiale. Siccome poi non è difficile soltanto sciogliere enimmi, ma è difficile anche formularli in modo da ben celarne il significato, in taluni racconti i pretendenti sono sottomessi a proporne con pena di morte se la donna riesca a scioglierli, sposandola se altrimenti. In un canto dell'Edda (Allvissmal) un nano si presenta al dio Thor come avente diritto a sposar la figlia di lui, ed il dio per sottrarsi a dargliela, gliela promette, purchè misurandosi con lui in una tenzone di enimmi riesca vincitore; ed il nano avrebbe vinto, ma il dio protraendo astutamente la tenzone fino all'apparir dell'aurora, a quegli esseri fatale, il fece rimanere

impietrito. Uno dei più celebri racconti di questo genere è quello persiano della bella Turandot, che posto dal Gozzi in una fiaba, e quindi immortalato da Schiller, è a tutti ben noto. Come nei racconti, così nei canti popolari questa stessa idea si presenta. In un canto tedesco un giovane propone enimmi ad una ragazza, promettendo di sposarla se li indovina:

> ei Jungfer, ich will ihr was zu rathen aufgeben,
> und wenn sie es erräth so heirath'ich sie.

Similmente un canto russo comincia: « Proporrò sette enimmi, e se tu li indovini sarai mia, e se non li indovini sarai brutta » (¹). Ma lungo sarebbe il voler quì citar esempi di tutte le forme sotto le quali si presenta questa idea nei prodotti della mente del popolo. Pei conoscitori di cose popolari credo averne già detto anche troppo (²).

Questa formola che abbiamo veduto risultare nei racconti popolari dalla combinazione di altre formole, la ritroviamo nel racconto di Edipo. In que-

(¹) Zagadaiu sem zagadok,
Otgadaesh — moia budesh,
Ne otgadaesh — durna budesh;

Ved. Metlinski, *Narodnaia iujnorusskiia piesni* (canti popolari della russia meridionale) pag. 363 seg.

(²) Ved. Fridreich, *Geschichte des Räthsels* pag. 46 e *passim;* Schlieben, *De antiqua germanorum poesi aenig-*

sto però la combinazione è ancor più complessa. Infatti in esso noi troviamo combinate assieme due formole che sono 1.° quella della sposa promessa a chi indovinerà enimmi, pena la morte se non li indovini, e precisamente quella fra le varianti di questa formola, in cui gli enimmi non sono proposti nè dalla donna, nè dal pretendente, ma da un terzo: 2.° la formola ben nota, di cui già abbiamo parlato, in cui la mano di una regina è promessa a chi libererà il paese da un mostro o da un male qualunque. — Il mostro è colui che propone enimmi al pretendente, il quale se non indovina è ucciso dal mostro stesso, se indovina ha in premio la mano della donna che regna sul paese liberato, come accade anche nei racconti di questa formola nei quali non ha luogo l' enimma.

Quì si potrebbe domandare come mai la fantasia popolare che, a quanto parrebbe, non avea che a

matica pag. 30; Simrock, *Die Edda* p. 402 seg., 433 seg.; Bergmann, *La Fascination de Gulfi (Gylfaginning)* p. 52 segg.; v. d. Hagen, *Gesammtabenteuer* III, pag. LXI seg.; Pupin, *Occerk literaturnoi istorii starinnyh poviestei i skazok russkih* (Abbozzo della storia letteraria delle antiche narrazioni e racconti russi) pag. 137 segg.; Grimm, *Kinder und-Hausmärchen* num. 22, 114, Schott, *Walachische Märchen* num. 9, 16; Vuk Stefanovich, *Narodne srbske pripoviedke* (novelline popolari serbe) num. 45; Afanasieff, *Narodnyia russkiia skazki* (racconti popolari russi) II, num. 20 (cf. pag. 333 seg.); Campbell, *Popular tales of the West Highlands*, n.° 22; ec. ec.

cercare un mezzo per condurre Edipo al talamo di Giocasta solo badando a farne un eroe d'intelligenza, ha preferito ideare questa via più complessa anzichè tenersi ad una via più semplice e ben comune nei racconti popolari, quale sarebbe stata quella di fare che la regina stessa proponesse gli enimmi. Quantunque negli antichi racconti greci oggi noti, non s'incontri quest'ultima forma, pure essi ne contengono tutti gli elementi, talchè questa doveva assai facilmente presentarsi alla fantasia. È facile rispondere però a tal domanda con tutta evidenza, quando si tenga ben presente quel che io già notai, esser cioè tutte le parti di questo racconto ordinate e proporzionate all'idea morale per cui esso è nato. Infatti ponendo che Edipo agogni alla mano di Giocasta e l'ottenga coll'indovinare enimmi da essa proposti, esponendosi a morire nel caso ciò non gli riesca, quantunque anche così esso rimarrebbe eroe d'intelligenza, pur nondimeno parrebbe in certo modo che la sua disgrazia la fosse quasi andata cercando per cupidigia della donna e del trono, ed inoltre ei non avrebbe più la qualità essenzialissima di benefattore. Nel racconto qual'è, Edipo non espone la vita unicamente per la mano di Giocasta, ma le sue nozze con questa regina non sono che il premio d'un'azione generosa. Non si può certamente attribuire al caso la scelta di questa forma, e non vedere quanto opportunamente essa ponga in contrasto il

carattere e i meriti dell'eroe, colle sue fatali sciagure, e l'azione non solo innocente, ma benefica di lui, colle luttuose ed orribili conseguenze da quella stessa procacciategli.

XII.

Cercare l'origine della Sfinge sarebbe cosa estranea al mio soggetto. Se essa non fù ideata espressamente pel racconto di Edipo, il che forse non è, la sua origine è anteriore a questo, e da esso affatto indipendente; sarebbe quindi fuor di luogo occuparsene quì. Sia qualsivoglia la sua provenienza, a me sembra non sia da credersi che originariamente si considerasse questo mostro come proponente enimmi per sua natura. Ciò sarebbe un' anomalia troppo singolare. Quando il popolo nei racconti attribuisce agli animali e ai mostri parola, ingegno, e tutte le facoltà razionali dell' uomo, non è punto strano che li consideri anche come capaci di proporre enimmi. Ma il proporre enimmi non è che una delle azioni di cui ciascuno di essi può considerarsi come capace, e che la fantasia popolare può a suo talento, o a seconda di certi fini a ciò determinanti, introdurre o sopprimere nei racconti in cui uomini, animali o mostri hanno parte. Quindi è che spessissimo troviamo forme di racconti nelle quali han luogo gli enimmi allato ad altre forme degli stessi racconti nelle quali essi non han luogo.

Citerò due esempi che scelgo fra molti. In alcuni racconti, la prodezza in premio di cui un re promette la mano di sua figlia consiste nel debellare un suo nemico da cui sia gravemente minacciato; così, per esempio, nei racconti greci di Telefo, di Archelao ec. Nella forma comune di questi racconti l' enimma non ha luogo. Esso però trovasi introdotto in un racconto valacco [1] di questa categoria. In questo il re bianco è gravemente minacciato dal re rosso, il quale gli toglierà il regno se ei non sappia indovinare tre enimmi che gli propone; ed un giovane che, suggerendogli le risposte, lo libera, ottiene da lui in premio la mano della figlia. Un altro esempio s' assomiglia anche più al caso nostro. È notissimo quanto spesso figuri nei racconti greci il *Drakos*. In nessuno dei numerosi racconti nei quali esso figura si trova mai che proponga enimmi, ad eccezione di un solo. In questo esso muore, come la Sfinge, appena i suoi enimmi sono stati indovinati, e tutti i suoi tesori passano in mano al vincitore [2]. L'analogia ci conduce a pensare che la stessa cosa sia accaduta per la Sfinge, tanto più che abbiamo già notato per qual ragione dovesse preferirsi il fare Edipo vincitore in una tenzone d'intelligenza anzichè di forza.

[1] Schott, *Walachische Märchen*, num. 9.
[2] Hahn, *Griech. und alban. Märchen* II, p. 210.

Non parmi neppure da attribuirsi al caso, che l'enimma proposto dalla Sfinge sia di ordine filosofico e consista in una definizione dell'uomo, tale da mettere in evidenza il debole della nostra vita vegetativa.

È da notarsi che Edipo, mentre è abile nello sciogliere enimmi, non è ad un tempo un μάντις, come lo sono Calcante, Poliido, Mopso, dotati, appunto come tali, della stessa abilità. Lo interpretare enimmi era anticamente considerato come una specie di divinazione, e ne riman traccia nella parola *indovinello*, e nel verbo *indovinare* adoperato appunto nel senso di trovarne la spiegazione. La qualità di detto oscuro (αἶνος) che caratterizza l'enimma è propria anche dell'oracolo che particolarmente nelle epoche più antiche è per sua natura αἰολόστομος, ἄσημος, δισκρίτως εἰρημένος, ed è quindi un vero enimma difficile ad intendersi (¹). Perciò all'enimma è anche applicato il nome di χρησμός, e da Sofocle la Sfinge è chiamata χρησμῳδὸς παρθένος, e quindi è pure che *indovinare* gli enimmi sia una delle caratteristiche degli *indovini*.

Il fatto eccezionale di Edipo che scioglie l'enimma senza essere indovino, e senza alcun aiuto dell'arte divinatrice, come quello che mette in grande evidenza l'ingegno naturale dell'eroe, è

(¹) Esch. *Prom. 661.*

stato anch' esso indicato e posto in rilievo da Sofocle là dove nell' *Edipo re* (393 seg.) Edipo parlando a sè stesso dice:

> καίτοι, τό γ' αἴνιγμ' οὐχὶ τοὐπιόντος ἦν
> ἀνδρὸς διειπεῖν, ἀλλὰ μαντείας ἔδει·
> ἣν οὔτ' ἀπ' οἰωνῶν σὺ προὐφάνης ἔχων
> οὔτ' ἐκ θεῶν του γνωτόν· ἀλλ' ἐγὼ μολών,
> ὁ μηδὲν εἰδὼς Οἰδίπους, ἔπαυσά νιν,
> γνώμῃ κυρήσας, οὐδ' ἀπ' οἰωνῶν μαθών.

Questo, che a prima giunta a noi sfugge, era cosa che, nelle idee proprie dell' età in cui nacque il racconto, doveva subito colpire, e, caratterizzando sempre meglio Edipo come eroe d'intelligenza, contribuire a rendere anche più evidente, come sopra abbiam detto, la forza della fatalità e dell' ἄτη.

Per finire quest' analisi delle varie parti che costituiscono questo racconto, e della loro ragione di essere, dobbiamo osservare come l' idea che primeggia in esso, non avrebbe potuto esser posta in evidenza dal solo fatto del parricidio involontario. Questo fatto che serve, come già dicemmo, nei vari racconti in cui si trova, a porre in chiaro la forza ineluttabile del destino, non sarebbe bastato ad esprimere anche l' idea dell' ἄτη come *persecutrice,* idea che da un fatto solo non può certamente scaturire. Se il nostro popolo meridionale parla di un iettatore non si limiterà mai a

citare un esempio unico della sua influenza malefica. Fra i greci una delle vittime perseguitate dall'ἄτη è Adrasto, figlio di un re di Frigia, che la leggenda pone in tempi storici; ed anch'egli, come Edipo, con due terribili delitti involontari prova l'effetto di quella persecuzione. Secondo il fatto narrato da Erodoto (I, §. 35 seg.) egli uccise involontariamente il proprio fratello, e scacciato dal padre recossi alla corte di Creso per farsi purificare. Purificato e beneficato da questo re che il prende seco, un giorno a caccia, senza volerlo, Adrasto uccide l'unico figlio di Creso che fosse capace di succedere al padre nel trono, avverando così la predizione di un oracolo. Disperato per tanta persecuzione della fatalità, egli si uccide sulla tomba del giovanetto estinto. Nel racconto di Edipo si fa scaturire l'idea della persecuzione fatale dall'aggiungere al fatto, imitato da altri racconti, del parricidio involontario, il fatto dell'incesto anch'esso involontario. Com'è ben noto, l'idea dell'incesto, volontario o no, non è punto insolita nei racconti favolosi della Grecia. Nella favola di Mirra l'incesto col padre non è volontario che per parte della figlia. Meglio al caso di Edipo s'accosta quel di Telefo. Il re di Misia promette la mano di Auge, sua figlia adottiva, a chi lo libererà dal temuto suo avversario Ida. Telefo, nato da Auge e da Ercole, il quale era stato esposto bambino, vince Ida e divien quindi marito di sua madre, che non poteva cono-

scere. Costei però che vuol serbarsi fedele ad Ercole, si oppone nel talamo con una spada al marito impostole, e questi colla spada anch'egli la minaccia, finchè essa, nell'ambascia, pronunzia il nome di Ercole ed ha luogo il riconoscimento. Questo racconto, che servì di soggetto a qualche tragedia greca, dev'essere assai antico, poichè rappresentanze ad esso relative incontransi su parecchi vasi, fra i quali uno vulcente, ed anche su di uno specchio etrusco [1].

XIII.

Da quanto abbiamo notato fin quì risulta chiaramente che il racconto di Edipo non è altro se non un composto di varie formole comunissime nei racconti popolari, non solo greci ma anche di molti altri popoli, e che la fantasia popolare nell'idearlo, ossia nello sceglierne gli elementi e nel porli assieme, ha avuto in mira l'espressione di un suo concetto morale che troviamo essere stato realmente comune presso il popolo greco. Rimarrebbe ad indagare quale fosse la causa che determinò la fantasia del popolo greco a produrre questo racconto con tal significato. Questa causa è facile trovarla quando si riflette a ciò che già abbiamo

[1] Cf. Welcker, *Die griechischen Tragödien* I, pag. 415 seg.; Brunn in Pauly 's *Real-Encyclopädie* I, pag. 2134.

notato, essere cioè il racconto intimamente legato colle narrazioni epiche del ciclo tebano, ed all' infuori di queste non trovarsi veruna traccia di Edipo, nè in altri racconti isolati, nè in altre narrazioni epiche d' altri cicli. Le epopee del ciclo tebano, come quelle del ciclo trojano, conforme già altri hanno notato, partono da un primo nucleo dal quale si sviluppano in due direzioni opposte, crescendo cioè da un lato coll'aggiungersi degli effetti alle cause e dall'altro coll' aggiungersi delle cause agli effetti; ed in questo svolgimento c' è una legge di concatenazione degli avvenimenti, non soltanto materiale, ma morale e religiosa. Come i Κύπρια stanno a capo del ciclo trojano, che si chiude coi Νόστοι e colla Telemachia, così l' Edipodea sta a capo del ciclo tebano, che si chiude cogli Epigoni e coll' Alcmeonide. Nell' uno e nell'altro ciclo queste narrazioni, che si posson chiamar laterali, presentano tutte le caratteristiche di formazioni secondarie. Nell' uno e nell' altro una idea morale e religiosa circola fra gli avvenimenti, come il succo vitale in un corpo organizzato, con una forza espansiva e plastica che dà origine a strati novelli di produzione narrativa. È questa idea come un cemento fecondo, che non solo riunisce i racconti ma li moltiplica eziandio. Se fra i racconti che dapprima ha riuniti alcuni riconoscono antica origine, ed appartengono a vari periodi anteriori della produzione fantastica popolare, se fra di essi trovasi me-

scolata anche, comunque travestita, la rimembranza di un qualche fatto o nome reale, altri racconti dovuti unicamente allo sviluppo proprio di questa fertile idea, hanno in essa la causa della loro esistenza, ed in ordine ad essa la fantasia popolare li creò nel periodo della sua produttività epica. Tale è fra gli altri il racconto di Edipo.

La Tebaide, in cui trovasi il nucleo centrale di tutta la narrazione offre lo spettacolo di una guerra fratricida combattuta con un odio rabbioso, implacabile, snaturato, il quale trova la massima sua espressione nel duello accanito dei due fratelli che si distruggono reciprocamente, e nell' orrido atto di cannibalismo con cui muore Tideo. Tanto orrore trova una spiegazione nell' urto e nel conflitto di due principj egualmente potenti ed efficaci. La volontà divina da un lato è contraria a quella spedizione e si manifesta in molti modi, fra i quali uno dei più imponenti è il fatto di Capaneo; e quindi da essa anche proviene l'esito dell'impresa luttuoso ed esiziale egualmente a vinti ed a vincitori (Καδμεία νίκη). Dall' altro lato le erinni e le maledizioni paterne irrefrenate nella loro azione ed indipendenti dagli Dei stessi, producono i loro effetti inevitabili, e spingono i due fratelli irresistibilmente, e senza riguardo alle più contrarie manifestazioni del volere divino, ad una pugna furibonda. Così hanno una spiegazione morale gli orribili fatti, e così, per servire a questa spiegazione, nasce l' Edipodea.

Nella Tebaide poi grandeggia la nobile figura di Amfiarao, veggente e guerriero, cui il duce Adrasto, presso Pindaro, chiama στρατιᾶς ὀφθαλμὸν ἐμᾶς, il quale quantunque conosca la volontà degli Dei e prevegga la fine dell'impresa, è tratto in quel vortice sanguinoso, nel quale perisce, per opera di Erifile sua moglie corrotta dai donativi di Polinice, e partendo commette a suo figlio Alcmeone la vendetta della sua morte. Quindi primeggia negli Epigoni, ne' quali ha ancora effetto la maledizione di Edipo, la tragica figura di Alcmeone, un altro Oreste, che per vendicare il padre uccide la madre sollevando così le erinni contro di sè, e che da questo lato della Tebaide con mirabile simmetria corrisponde alla figura di Edipo che trovasi dall'altro lato di essa. Come poi da questo lato la fantasia non si fermò, ma produsse ulteriormente, ideando nell'Alcmeonide le conseguenze delle erinni materne, così dall'altro lato immaginò una causa ulteriore, e, quasi il senso morale cercasse di meglio equilibrarsi, ideò una colpa che fosse imputabile, ed aggiungendo il ratto del giovane Crisippo, figlio di Pelope, commesso da Laio, attribuì a questa prima ὕβρις i casi lagrimevoli dei Labdacidi, mescolando per questa via la loro leggenda con quella non meno tragica dei Pelopidi.

Ai tempi Omerici, ai quali risale la più antica menzione di Edipo, la saga del ciclo Tebano, dall'Edipodea agli Epigoni, è già formata, come

rilevasi dai numerosi accenni ad essa relativi che incontransi nell' Iliade e nell' Odissea [1]; e già Edipo trovasi a capo di essa, ed è considerato come causa delle guerre tebane. Ciò emerge chiaramente dai due versi (*Od.* VI, 276):

ἀλλ' ὁ μὲν ἐν Θήβῃ πολυηράτῳ, ἄλγεα πάσχων,
Καδμείων ἤνασσε θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς.

Schneidewin [2] che con altri interpreti, anche antichi, pone in croce questi due versi costruendo *ἄλγεα πάσχων θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς*, fa violenza al significato che più naturalmente emerge dal testo secondo la giacitura delle parole, e ciò del tutto gratuitamente. Edipo regnando in Tebe fra mille guai procuratigli dalle erinni materne, e, per effetto di queste, dai suoi figliuoli, mentre soffre egli stesso, è, come primo motore delle guerre tebane, causa di gravissimi mali pe' Cadmei, i quali se egli loro re non fosse stato, ne sarebbero rimasti esenti. Ciò indica chiaramente l' espressione « per esiziale volere degl' Iddii fu re dei Cadmei ». Questa interpretazione, che prima di ogni altra scaturisce dalle parole del poema, è tanto naturale e d' accordo con tutto quanto sappiamo sulle saghe del ciclo tebano, che andare arzigogolando per trovarne un' altra è

[1] Cf. Nitsch, *Beiträge* etc. pag. 180 seg.
[2] *Die Oedipussage* pag. 16.

come chiudere gli occhi per vederci meglio. Con questi versi così intesi s'accorda anche assai bene l'idea di Lauer, che il libro dell'Odissea in cui essi ricorrono sia d'origine beota.

Difficilissimo è nelle epopee popolari determinare donde vengano i nomi propri, particolarmente in quella parte di esse che, subordinata all'intento epico, è mero prodotto di fantasia. Spesso in queste formazioni fantastiche i nomi sono anch'essi espressamente inventati, ed hanno, come molti esempi lo provano negli Epigoni, un significato relativo alle qualità o ai casi delle persone che li portano (1). Welcker ha già notato come il nome di Edipo, col suo significato di *piègonfio*, appartenga a questa categoria (2); mi sia lecito por fine al mio lavoro aggiungendo una osservazione a questa idea di quel chiaro uomo.

Se si cerca in tutta la mitologia greca un altro nome di composizione simile a quel di Edipo, se ne troverà un solo che è quello di Melampo, il quale ha pure la sua storiella etimologica, secondo la quale il sole avrebbe abbrustolito i piedi di quel vate lasciati scoperti dalla madre, mentre era bambino. Questa coincidenza che alla prima può apparir fortuita, acquista qualche valore quando si ponga mente a due fatti. In primo luogo Melampo, come

(1) Cf. Welcker, *Ep. Cycl.* II, pag. 14 seg.
(2) *Ep. Cycl.* II, pag. 321 seg.

Edipo, è un eroe d'intelligenza: benchè il secondo non sia vate, indovina enimmi come fosse tale. Inoltre una grandissima parte nel ciclo Tebano è data agli Amitaonidi. Amfiarao che sì gran parte ha nella Tebaide, suo figlio Alcmeone che ha parte precipua negli Epigoni, hanno a capo della loro famiglia Melampo, e dal fratello di Melampo discende Adrasto capo della prima spedizione. È noto poi che nella cronologia mitologica Melampo è anteriore ad Edipo, e tale pare anche sia in quella reale delle formazioni leggendarie. Così troveremmo che, come gli altri elementi del racconto, il nome stesso di Edipo sarebbe stato imitato da un modello già usato.

Ci siamo tanto occupati di Edipo in questo scritto che non sarà fuor di luogo richiamare quì l'attenzione del lettore sul seguente racconto albanese, il quale, quantunque non illustri l'origine dell'Edipodea, ha con essa un notevole rapporto e certamente proviene per tradizione dall'antichità (1).

« Fuvvi un re in un luogo, dove regnava; e a lui fu annunziato, che sarebbe stato ucciso da un suo nipote, che non era per anco nato. Per questa cosa quanti fanciulli facevano le due sue figliuole, ch'egli aveva, li gittava in mare, e li affogava.— Il terzo fanciullo che gettò in mare, non si affogò, ma la marea lo rigettò in un angolo del mare *sulla spiaggia*, e quivi lo trovarono alcuni pastori, che lo presero nella loro mandria, e lo diedero alle loro donne per nutrirlo. — Passa le notti, e passa

(1) Hahn, *Albanesische Studien* I, pag. 167, e *Griech. und Albanes. Märchen* II, pagg. 114, 310; Camarda, *Appendice al saggio di grammatologia comparata sulla lingua albanese*, pag. 20 seg. La traduzione italiana da me riferita è del Camarda.

i giorni, si fece il fanciullo a suo tempo, sino ai dodici anni, ben complesso, e robusto assai. — In quel tempo era uscito un mostro (Lubia) nel luogo del re, sicchè erano state disseccate (trattenute) le acque tutte da quello, e fu annunziato come senza che il mostro mangiasse la figlia del re, non lascerebbe le acque. — Voleva il re, e non voleva, non aveva che fare: deliberò di dare la figlia a divorare al mostro, e la inviò, e la legò nel luogo dove era il mostro. — Quel giorno passò di là anche il giovinetto che allevarono i pastori, e come vide la figliuola del re, le domandò perchè stava colà e piangeva, ed ella gli espose perchè ve l'avea mandata il padre. — Non temere, le dice *costui,* sta' ad osservar bene quando esce il mostro, *allora* parlami, chè io mi nasconderò. Ed egli si nascose dietro ad uno scoglio, e si pose in capo una berretta, che lo copriva, e non si vedeva.

Fra un momento uscì il mostro, e la fanciulla parlò adagio al giovine che sentì, e questi uscì dallo scoglio, e come si accostò il mostro, lo percosse tre volte colla clava nella testa, e cadde spento il mostro. Nel momento si sciolsero le acque. — Egli prese il capo del mostro, e lasciò andare la figlia del re, e non sapeva che *quel fatto* era sua sventura.

Come fu andata la figlia dal re, gli disse in che modo era sfuggita al mostro, e il re aperse un' assemblea *facendo decreto,* che colui il quale aveva

ucciso il mostro andasse al re, chè lo farebbe suo figlio, e darebbegli in moglie la figliuola. — Come ciò intese il giovine andò dal re, e gli mostrò il capo del mostro, e prese in moglie la giovine cui egli liberò dal mostro, e si fecero nozze grandiose. — Nel mentre danzavano, e tripudiavano, il giovine scagliò la clava, e involontariamente colpì il re, e lo uccise, e fu compiuta la predizione, e si fece il giovine stesso re ».

In questo racconto noi troviamo il mito di Perseo combinato con un elemento dell' Edipodea. Come Perseo, l'eroe è esposto in mare; come Perseo, egli uccide, non il padre, ma l'avo, come Perseo libera una donna esposta ad un mostro. Quantunque il berretto che rende invisibile sia assai comune nei racconti popolari, quì, considerato nell' insième col resto, è impossibile non riconoscere in esso la Ἄϊδος κυνέη che figura anche nel mito di Perseo [1].

Ravvicina il racconto al fatto di Edipo lo sposalizio colla madre, quantunque accennato in modo confuso. Evidentemente il racconto è incompleto ed anche storpiato dalla narratrice, una popolana di Ljabowo nell' Epiro settentrionale (Caonia). Prima si parla di due sole figlie ambedue maritate, poi si parla di una sola figlia e nubile. Non è detto se questa fosse la zia o la madre dell' eroe rimasta

[1] Cf. Hermann, *Die Hadeskappe*, Gött. 1855.

vedova. Ma quella espressione « e non sapeva che quel fatto era sua sventura » non si giustifica se non ammettendo l'idea del più grave incesto. La sola uccisione dell'avo, avvenuta a caso, non si vede quale sventura gli recasse, poichè lo condusse al trono, nè egli sapeva che l'ucciso fosse suo avo. A me par chiaro che manca anche la fine del racconto in cui l'eroe venga a risapere la sua origine ed a sentire così la sventura a cui sopra si accenna.

Anche come versione popolare e tradizionale del mito di Perseo è interessantissimo questo racconto, principalmente in quanto concerne la *Lubia*, che *trattiene le acque*. Assai comune nei racconti popolari è il fatto della fanciulla esposta ad un mostro e liberata da un eroe munito di mezzi soprannaturali, al quale poi si marita. Però generalmente questo fatto non ha le altre caratteristiche del mito di Perseo, come il racconto albanese, ma per lo più fa parte del racconto tanto diffuso (1) degli *Animali riconoscenti* o di quello dei *Due fratelli fedeli,* che trovasi anche in Grecia (2)

(1) Cf. Grimm *Kinder und-Hausm.* N.° 60, Köhler in *Or. und Occ.* II, p. 115. I racconti Afgani riferiti in *Or. und Occ.* I, pag. 751 seg., probabilmente provengono dal racconto di Perseo e Andromeda. Questo racconto localizzato a Ioppe, dove anche a Mandeville era mostrato il sasso di Andromeda, ivi è rimasto popolare, e di là dev'essersi diffuso in Oriente. Cf. Schwartz, *Der Urspr. der Myth.* pag. 94.

(2) Hahn. *Gr. und alban. Märchen* I, 166 segg.; II, 214 segg.

dov' è certamente venuto dai paesi slavi nei quali è comunissimo ([1]); racconti ai quali Benfey assegna una origine indiana ([2]). È da desiderarsi che un altro raccoglitore di racconti popolari possa fornire al pubblico studioso un' altra versione di questo racconto albanese più esatta e più completa.

La leggenda cristiana di S. Giuliano parricida involontario, e l'altra di S. Gregorio incestuoso non le credo nate, come pensa Greith dietro un argomento inconcludente ([3]), dal racconto di Edipo. L' origine di esse sta nell' idea cristiana della misericordia divina, e della remissione de' peccati pei meriti di Cristo ai pentiti e confessi. Questa idea ponendo che non vi sia sì orribile delitto, nè vita d'uomo tanto contaminata da colpe, che non possa con un pentimento sincero, ottener perdono dalla infinita clemenza, metteva in moto la fantasia traducendosi in leggende che popolavano il paradiso di

([1]) Cf. Afanasieff, *Narodnyia russkiia skazki* (racc. popolari russi), VIII, pag. 647 seg.

([2]) *Pantschatantra* I, §. 71. Pel secondo le prove promesse non sono ancora date. Ci sia lecito notare che a proposito dell'idea degli animali riconoscenti il prof. Benfey a pag. 222 dimentica il fatto di Melampo, che è il più antico esempio di questa idea che si abbia in Europa, e di molti secoli anteriore agli altri citati in quella pagina, poichè ne ricorreva menzione nelle Μεγάλαι Ἠοῖαι.

([3]) *Spicilegium vaticanum* p. 154 e seg.

delittuosi d'ogni sorta. Quindi i leggendarii cristiani rigurgitano di esempi siffatti, nei quali l'orrore dei delitti imaginati è tale che veramente solo una clemenza infinita ha forza di perdonarli. Fra questi, come è naturale, figurano in varie guise parricidii ed incesti, dei quali le due leggende di cui parliamo non sono che varietà. Nel caso poi di S. Giuliano come in quello di S. Gregorio, a differenza del racconto di Edipo, c'è realmente una colpa, grave, imputabile e punibile. Giuliano giunto a casa all'improvviso e trovati un uomo e una donna nel letto maritale, crede aver sorpreso sua moglie in adulterio, e acciecato dall'ira li uccide ambedue, accorgendosi poi troppo tardi ch'essi sono i suoi genitori. È chiaro che con questo fatto il racconto di Edipo non ha di comune se non l'idea generale di un qualunque parricidio involontario. Nella leggenda di S. Gregorio abbiamo un incesto volontario, seguìto da un incesto involontario. Un principe ha che fare scientemente colla propria sorella, e ne nasce un figlio il quale divien poi marito di sua madre non conosciuta per tale. Quì la madre è colpevole, Gregorio che è il figlio, non lo è, ma come *figlio del peccato* è tratto nelle conseguenze dell'errore materno, ed ha bisogno anch'egli di purgarsi colla penitenza. Come nel primo racconto la conchiusione cristiana, è che Giuliano non solo è perdonato ma diviene anche santo, in questo la madre è perdonata e muore in odor di santità ed il

figlio divien papa e santo addiritura. Mutati i nomi la leggenda di S. Gregorio si ripresenta spesso, con varietà di relazioni incestuose ([1]). Talvolta, come nella leggenda di S. Albino, e nella nostra *Novella di un baron di Faraona,* è il padre che volontariamente ha che far colla figliuola e sposa poi, senza conoscerne l'origine, la figlia nata dall'incesto. Talvolta è un figlio che scientemente ha che far colla madre ec. Fra questi racconti e l'Edipodea non esiste certamente verun rapporto di derivazione che sia dimostrabile.

Imitazione del racconto di Edipo è sicuramente la nota leggenda di Giuda ([2]). Come Edipo, Giuda è esposto bambino, come Edipo uccide il padre senza conoscerlo, e senza conoscerla sposa la madre. Ma Edipo non è malvagio per natura, e Giuda convien che sia tale; quindi il racconto di Edipo applicato a Giuda ha subìto modificazioni in questo senso.

([1]) Cf. Greith *Spicilegium Vaticanum* p. 159 seg.; Littré *Hist. de la langue française* II, p. 251 seg.; Dunlop-Liebrecht p. 289 seg., 498. seg. Aggiungasi a quanto essi citano la *Novella d'un barone di Faraona,* testo antico pubblicato a Lucca nel 1863; una novella del *Convito borghesiano* del Grappolino; un racconto popolare italiano pubblicato nel *Iahrbuch für Rom. und Engl. Literatur,* VII, (1866) p. 398 segg. Un altro testo antico italiano sarà fra non molto pubblicato dal prof. D'Ancona.

([2]) V. Du Méril *Poésies populaires latines du moyen âge* pag. 326 segg.; Douhet, *Dictionnaire des légendes du Christianisme,* col. 714 segg.

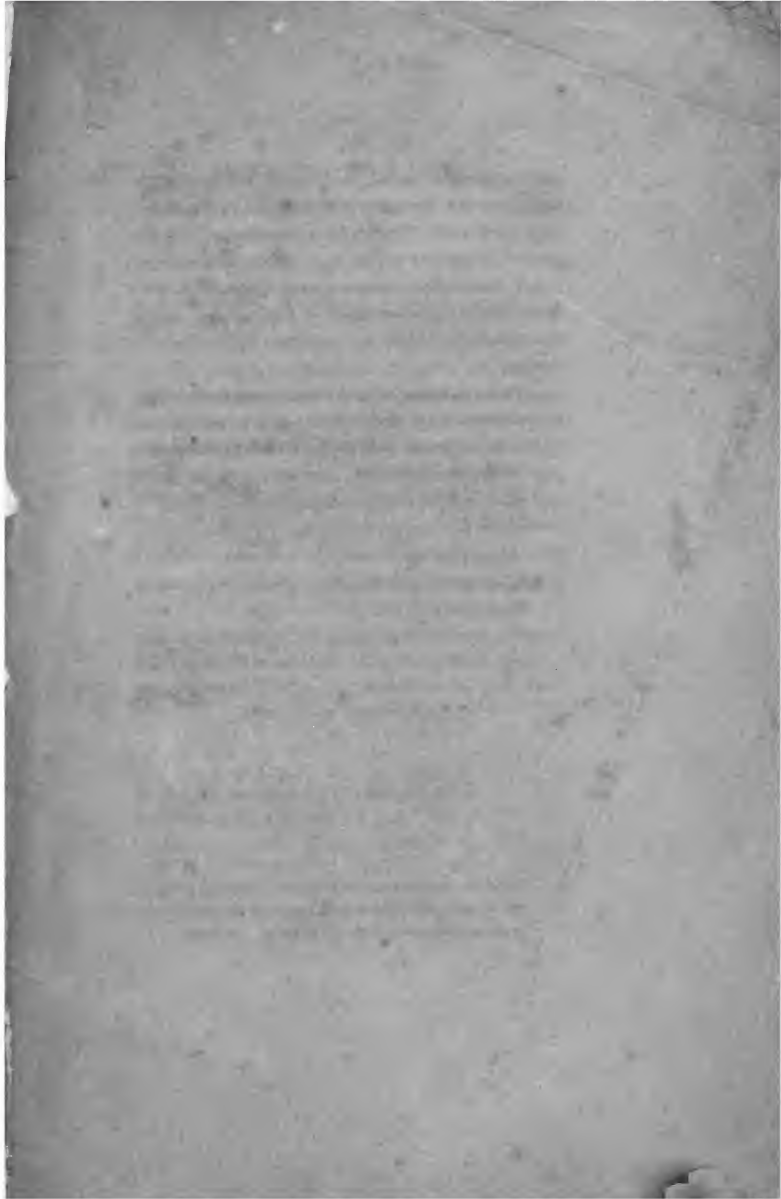
con un
Nistri.

amiaca.
di fac-

dei avrà

i Critici
ll' Italia
, tipog.

, tipog.

e. Pisa,

Di prossima pubblicazione.

Virgilio nel medio evo.

El libro de los engannos et assayamentos de las mugeres testo spagnolo inedito del *Libro dei Sette Savj*, tradotto dall'arabo nel XIII secolo.

Saggi dei dialetti greci dell'Italia meridionale, 2.ª serie, che conterrà molti canti popolari, proverbi, racconti ec. raccolti nelle colonie di Terra d'Otranto dal sig. Giuseppe Morosi prof. nel Ginnasio di Lecce.